65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 43 27 OCTOBRE 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

Les « GENRES LITTÉRAIRES » dans la Bible

SOMMAIRE. — 1. Nécessité de l'étude des Genres littéraires. — 2. Histoire de la question : *a*) différentes tentatives ; *b*) les Genres littéraires. — 3. Les Genres littéraires et l'enseignement de l'Eglise. — 4. Limites à ne pas dépasser. — 5. Détermination du genre littéraire d'un ouvrage. — 6. Quelques exemples de solutions apportées par les Genres littéraires. — Conclusion.

1. — Nécessité de l'étude des genres littéraires

Quiconque aborde aujourd'hui une étude biblique tant soit peu approfondie, doit posséder une connaissance au moins élémentaire des Genres littéraires. En effet, Pie XII, dans l'Encyclique « *Divino afflante Spiritu* » (DAS) du 30-9-1943, insiste sur l' « obligation » qu'ont les exégètes d'utiliser, avec la prudence requise, ce moyen mis à leur disposition pour une correcte interprétation de la Bible [1].

On peut donner des « Genres littéraires » la brève définition suivante : — « Ce sont les différents modes de composition employés par les écrivains des différentes époques et des différentes régions pour manifester leurs pensées. »

Pendant de nombreux siècles, les genres littéraires anciens ont été pratiquement inconnus des exégètes ; mais les études récentes et les fouilles opérées au cours des 60 dernières années dans le Proche-Orient (Egypte, Palestine, Assyrie, Babylonie, etc.) ont abouti à une connaissance vraiment scientifique de ces modes de composition, en sorte que des règles d'interprétation correcte puissent maintenant être établies de façon à peu près certaine.

Il est vrai que nos Livres Saints ont Dieu pour auteur principal ; néanmoins, pour parler aux hommes, Dieu a utilisé comme instruments des auteurs humains et des paroles humaines. L'inspiration divine ne prive pas les hagiographes de l'usage de leurs facultés et de leurs forces personnelles, si bien que l'on doit nécessairement retrouver dans chacun des Livres Saints « le caractère propre et les traits particuliers de chacun des auteurs » (S. Jérôme).

Or, les écrivains sacrés, vivant en Orient, à une époque très reculée, ont nécessairement suivi dans la composition de leurs ouvrages, les façons d'écrire employées par leur contemporains. Si donc nous voulons les comprendre correctement, il nous faut commencer par examiner les différents genres littéraires utilisés en leur temps. L'encyclique de Pie XII s'exprime en ces termes [2] :

« Personne, qui ait un juste concept de l'inspiration biblique, ne s'étonnera de trouver chez les écrivains sacrés, comme chez tous les anciens, certaines façons d'exposer et de raconter, certains idiotismes propres aux langues sémitiques, des approximations, certaines manières hyperboliques de parler, voire même parfois des paradoxes destinés à imprimer plus fermement les choses dans l'esprit. »

* *

2. — Histoire de la question

Cette question des Genres littéraires n'est pas entièrement nouvelle. Sans employer l'expression, c'est bien à cela que S. Jérôme faisait allusion, au témoignage de Benoît XV (EB. 461) : il déclare que les auteurs sacrés ont si bien utilisé leurs facultés et leurs talents personnels qu'on peut aisément déterminer le caractère et les traits particuliers de chacun. Et les différents « modes » dont parle S. Thomas ne sont pas autre chose que nos genres littéraires : « Modus, seu forma, in sacra Scriptura multiplex invenitur : narrativus, in historialibus libris... ; admonitorius et exhortatorius et præceptivus... ; disputatorius... ; deprecativus vel laudativus... » (*Comm. in Ps.*).

Cependant la question a été agitée principalement au cours du dernier demi-siècle, tant chez les Protestants que chez les Catholiques. En effet, vers la fin du siècle dernier, de nouvelles et graves difficultés surgirent dans l'interprétation de la Bible à l'occasion des progrès réalisés dans la connaissance de l'Histoire ancienne et des sciences annexes. Pour résoudre ces difficultés, les exégètes se lancèrent dans plusieurs directions qui n'aboutirent pas toutes à d'heureux résultats.

1. — *a*) Certains voulaient réduire l'étendue de l'inspiration : tel le card. Newman avec la théorie des « *obiter dicta* » non inspiré (1884). Tel encore Mgr d'Hulst, qui réduisait non pas l'inspiration mais seulement l'inerrance (quelques mois plus tard, Léon XIII montrera que ces deux notions sont inséparables) « *ad solam doctrinam de fide*

[1] Principaux ouvrages utilisés. — *Supplément Dictionnaire Bible* (DBS) : II, col. 202, « *Critique Biblique* » (Höpfl) ; IV, col. 7, « *Historiques (Genres)* » (Robert) ; IV, col. 538, « *Inspiration* » (Courtade) ; V, col. 375, *Lettres Encycliques* (Courtade) ; V, 406. *Littéraires (Genres)*, (Robert) ; — *Dict. Apologétique*, I, 795, « *Critique Biblique* » (Durand) ; — Tricot-Robert, *Initiation Biblique*; — Synave-Benoît, *Somme Théol.* (Revue des Jeunes) : « La Prophétie », p. 366-376 ; — *Enchiridion Biblicum*. (*EB*², 1954) ; — (BPr. : Edit. Bonne Presse).

[2] *EB*², 559. Cf. Trad. Bonne Presse, n° 37.

et moribus » (Janvier 1893). Cette dernière théorie sera l'occasion prochaine de la première Encyclique relative à la Question biblique.

— b) *Encyclique* « *Providentissimus* » (novembre 1893). (EB, 66-119). — Le souci principal de Léon XIII dans cette encyclique est de sauvegarder l'absolue inerrance de toutes les parties du texte original. C'est pourquoi il donne des directives sévères pour l'interprétation de la Sainte Ecriture. Cette inerrance absolue de toutes les parties de la Bible sera de nouveau proclamée solennellement par Benoît XV (Encycl. « *Spiritus Paraclitus* », EB, 463-464) et par Pie XII (*Divino afflante*, EB², 540 ; Bonne Pr., 7) ; ce dernier accommodera toutefois aux circonstances nouvelles les règles données par ses prédécesseurs.

— c) *Après l'Encyclique* « *Providentissimus* »... les auteurs catholiques s'abstiendront de parler d' « erreur biblique », mais on rencontrera des expressions telles que « vérité relative » (Loisy, Zanecchia), « légendes bibliques », « traditions populaires », etc... qui dans l'esprit de certains de leurs auteurs, paraissent bien, en fait, admettre des erreurs dans la Bible. D'où plusieurs interventions de l'autorité ecclésiastique.

Pour bien comprendre la multiplicité de ces « mises en garde » au début du siècle, il faut se rappeler qu'on était alors en pleine période de Modernisme, qui sapait les fondements mêmes de l'Eglise en Écriture Sainte et en Théologie. Pie X sauvera l'Eglise du danger en dénonçant et condamnant l'erreur, dans le décret « *Lamentabili* » (EB, 193-196) et l'Encyclique « *Pascendi* » (EB, 271-274), en 1907, et en promulguant des règles d'interprétation qui réduisaient nécessairement la liberté des exégètes (vg. EB, 276-283).

A la même époque, la *Commission Biblique* récemment instituée (1902) par Léon XIII, donnera de nombreux décrets en vue d'arrêter les imprudences de certains auteurs. Cette sévérité était alors requise par l'imminence du danger.

— d) *Théorie des citations implicites*. — Pour se défendre des « erreurs historiques » que l'on prétendait trouver dans la Bible, le P. Prat, S. J., proposa la théorie des « citations implicites ». Ne s'agirait-il pas (dit-il en substance), dans les endroits incriminés, d'un passage tiré d'un ouvrage profane, que l'auteur sacré cite sans qu'il en prévienne ses lecteurs ? L'erreur, si elle existe, serait alors imputable non à l'écrivain sacré, mais à l'auteur qu'il a cité.

La Commission Biblique répond par son décret « *de citationibus implicitis* », du 13-2-1905 (EB, 153), qu'une telle solution ne peut être acceptée que dans des cas exceptionnels, dûment prouvés. Benoît XV parlera dans des termes analogues en 1920 (EB, 474).

— e) Théorie des *Apparences historiques*. (Cf. DBS. « *Apparences historiques* », I, 587 ; II, 207). — Dans « *Providentissimus* », Léon XIII, employant les paroles de S. Augustin et de S. Thomas, avait clairement montré (EB, 106) qu'il n'y a pas de contradiction possible entre la Sainte Ecriture et les sciences physiques et naturelles, pour cette raison que l'auteur sacré « n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses (la nature intime des êtres visibles) qui ne sont d'aucune utilité pour le salut » (S. Augustin) ; l'auteur sacré décrit les « choses naturelles » selon la façon usuelle de son temps « en conformité avec les apparences sensibles » (S. Thomas). Ces principes qui ne valent que pour les « choses naturelles » seront de nouveau proclamés par Benoît XV (EB, 470) et par Pie XII (EB² ; 539 = BPr, 6), ainsi que par divers documents de la Commission Biblique (EB, 338 ; EB², 579).

Mais, quelques auteurs, interprétant en dehors de leur contexte certains mots de l'encyclique *Providentissimus* (« ...*hæc ipsa juvabit... transferre* », EB, 108), voulurent transférer aux questions historiques les principes donnés pour les sciences naturelles. « De même que dans les choses physiques les hagiographes parlent selon les apparences, de la même façon, ignorant les véritables événements historiques, ils les décrivent suivant les dires de l'opinion commune. » (EB, 469). C'est ce qu'on appelle la théorie des « Apparences historiques », proposée par le P. Hummelauer (1904), cf. DBS, I, 592. Tout n'est pas à rejeter dans ce système, qui nous met sur la voie des genres littéraires ; mais il n'est pas encore au point. D'où le décret de la Commission Biblique, du 23-6-1905 : « *de narrationibus specietenus tantum historicis* » (EB, 154). La théorie du P. Hummelauer n'est pas nommément désignée, néanmoins elle est clairement rejetée comme principe d'exégèse. Nous reviendrons plus loin sur ce décret.

— f) Enfin, dans l'*Encyclique* « *Spiritus Paraclitus* » de 1920 (EB, 469-474), Benoît XV considère comme « absolument fausse et injurieuse à la mémoire de son prédécesseur » l'interprétation signalée plus haut, qui consiste à transférer purement et simplement aux questions historiques les principes d'exégèse donnés par Léon XIII pour les descriptions d'ordre naturel. Quand il en vient explicitement aux théories « *de citationibus implicitis* » et « *de narrationibus specietenus tantum historicis* », il ne s'y montre certes pas très favorable ; il reconnaît toutefois qu'il s'agit de « *rectis principiis, si intra certos limites contineantur* » et il ne condamne « aux traits acérés de S. Jérôme » que les auteurs qui « *nimis facile* (ad hæc systemata) *confugiunt* ».

Ce rappel d'histoire était nécessaire pour comprendre dans quelles circonstances incertaines et difficiles s'est développée la théorie des Genres littéraires qu'il nous reste à examiner plus attentivement.

* *

2. — *Les Genres littéraires.*

Les progrès de la science n'ont pas tous été une source de difficultés pour les exégètes. Loin de là ! L'étude de la littérature orientale antique et sa comparaison avec la Bible a permis d'établir des règles d'interprétation qui se sont confirmées de plus en plus, au point d'atteindre aujourd'hui une assez grande sécurité. C'est ce que nous trouvons dans la théorie des Genres littéraires. Son principe général est que : « le genre et le degré de vérité d'un livre dépend principalement du but visé par l'auteur ; et ce but peut généralement se déterminer par le genre littéraire adopté. »

Les premiers auteurs catholiques qui aient traité cette question « ex professo » semblent avoir été

les PP. Lagrange, O.P. (1896), Hummelauer, S.J. (1904) et Prat, S.J. (1904).

D'après le P. Hummelauer, on peut distinguer dans la Bible de nombreux genres littéraires :

1° la *fable* : récit fictif pour illustrer un enseignement : vg. Jud., IX, 8-15 ;

2° la *parabole :* ce genre d'enseignement est suffisamment connu par les Evangiles ; il diffère de la fable en ce qu'il donne un récit vraisemblabe ;

3° l'*histoire épique :* l'auteur part d'un fondement historique, mais pour agrémenter son récit, il imagine de nouveaux personnages et adapte plus ou moins les événements à son but ; à ce genre de récits peut se ramener la description poétique des plaies d'Egypte dans Sap. XVI-XIX ;

4° l'*histoire religieuse :* l'auteur a pour but d'édifier le lecteur ; il choisit pour cela quelques faits historiques qui lui conviennent, et il n'hésite pas à modifier les actes et les paroles de ses personnages pour obtenir un meilleur résultat ;

5° l'*histoire antique :* c'est de l'histoire véritable, mais conçue à la façon des anciens qui ne prenaient guère le souci de compiler tous les documents possibles ni d'en faire un examen critique. Alors que l'histoire moderne est une véritable science qui recherche l'exactitude, même dans les détails et les paroles rapportées, l'histoire ancienne est plutôt un art et use d'une liberté beaucoup plus grande ;

6° la *tradition populaire :* elle s'appuie sur un noyau historique, mais au cours des siècles, des éléments légendaires sont venus s'y ajouter. C'est à ce genre littéraire que semblent pouvoir se rapporter les 11 premiers chapitres de la Genèse. Cf. DBS, II, 202-209 ; IV, 554. La Commission Biblique, dans son décret de 1909 : « *de charactere historico trium priorum capitum Geneseos* », indique un certain nombre de faits qui doivent être tenus pour historiques (EB, 334) ; mais elle reconnaît volontiers que tout n'est pas à prendre nécessairement au sens propre (EB, 336), et qu'il ne faut pas chercher dans les récits de la création la précision du langage scientifique (EB, 338). Cette largeur de vue dans l'interprétation est encore augmentée par la lettre de la Commission Biblique au card. Suhard (1948) : EB², 579 ; cependant le même texte ajoute : « on doit avouer que les données scientifiques actuelles ne permettent pas de donner une solution positive à tous les problèmes qu'ils (Gen. I-XI) posent. En attendant... patience... » (EB², 581).

7° *récit libre* ou *roman :* l'auteur choisit quelques faits historiques à l'aide desquels il compose un récit fictif ; l'exemple souvent choisi pour désigner ce genre est le *Fabiola* du card. Wiseman. D'après certains auteurs catholiques, les livres de Tobie, Judith, Esther... appartiendraient à ce genre. (DBS, II, 204).

8° le *midrash haggadique* (cf. Lagrange, *Judaïsme*, p. XVII) est une leçon de morale appuyée sur des traits d'histoire biblique ; les récits sont plus ou moins proches de la vérité historique. D'après certains, ce serait le genre des Paralipomènes (cf. *Init. Bibl.*², p. 277 ss.) et de Daniel, I-VI (Steinmann, *Daniel*, p. 28).

9° le *genre poétique.* De tout temps il a été reconnu aux poètes une certaine liberté dans l'interprétation des événements et dans la description qu'ils en donnent ; ce n'est pas auprès d'eux qu'il faut aller chercher la précision historique. Tout le monde s'accorde à trouver dans la Bible :

la poésie *lyrique*, dans laquelle l'auteur exprime ses sentiments intimes : vg. de nombreux Psaumes;

la poésie *didactique*, qui a pour but de transmettre une doctrine : vg. Prov. Eccl. ;

10° le *genre prophétique :* l'obscurité proverbiale des Prophètes provient de plusieurs sources. C'est d'abord le genre poétique qui s'y trouve souvent mêlé. En outre, les Prophètes utilisent généralement des images empruntées à leur milieu historique et aux coutumes de leur temps ; ce sont là des points de repère qui parfois nous échappent. Enfin, quand ils annoncent des événements futurs, ils se contentent habituellement (car Dieu ne leur en révèle pas davantage) de les décrire avec des traits imprécis qui permettront seulement de les reconnaître après leur réalisation ; et surtout, ils manquent de « perspective » : les événements lointains et proches apparaissent sur le même plan. C'est ce langage sans « perspective » que N.-S. a utilisé dans son discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde (Mt., XXIV, et sq.).

11° le *genre apocalyptique.* Ce genre présente encore plus de difficultés que le précédent, auquel d'ailleurs il se trouve souvent mélangé. En voici une idée : au cours (ou à la suite) d'une révélation (apocalypsis) apparente ou réelle, l'auteur traite de divers sujets, surtout futurs et eschatologiques. Les principaux caractères du genre apocalyptique sont les suivants :

pseudonymie : l'auteur se présente volontiers comme un personnage biblique célèbre ;

symbolisme : nombreuses images, plus ou moins cohérentes ;

symbolisme des chiffres : 7 (d'où 3 1/2 et 70); 12, d'où 144 ; 1.000, etc.

langage approximatif : comme... semblable à ... ayant une apparence de..., etc.

Le genre apocalyptique se retrouve dans Is. XXIV-XXVII ; Ez. XXXVII-XXXIX ; Dan. VII-XII ; Joël ; Zac. IX - XIV ; Mt XXIV (ce que l'on appelle : l'Apocalypse synoptique) ; Apocalypse de S. Jean. La littérature apocalyptique apocryphe est abondante du IIe s. avant au IIe s. après J.-C. (cf. DBS, I, 326-354), et son étude est particulièrement importante pour la bonne interprétation des livres ou fragments apocalyptiques bibliques ;

12° On pourrait ajouter le *genre mythologique* (cf. DBS, IV, 1375 ; Bea, *De Inspir.*¹, p. 74, note 10), à condition de bien s'entendre sur le sens de l'expression : « si par mythe on entend une théorie *affirmée* et fausse sur l'origine des choses, le mythe ne peut se trouver dans la Bible ; si par mythe on entend une manière familière ou populaire de dire des choses vraies... le mythe pourra figurer dans la Bible... mais il vaut mieux écarter définitivement le mot » (Lagrange). « Entre le mythe (sens païen) et l'histoire proprement dite, il y a l'histoire primitive légendaire » (id.), (cf. sup. 6°) « Tradition populaire ». D'autre part, rien n'empêche que les écrivains sacrés fassent allusion à des mythes ou à des fables pourvu qu'ils ne les affirment pas comme vrais, cf. DBS, IV, 537.

Cette longue énumération peut être très utile ; il ne faut cependant pas oublier l'importante remarque de Pie XII : « L'exégète ne peut pas dé-

terminer à priori ce qu'elles (les manières de dire des anciens) furent ; il ne le peut que par une étude attentive des littératures anciennes de l'Orient ». (EB², 558 ; BPr. 35). C'est déjà ce qu'indiquait le P. Lagrange en 1905 : « Il faut maintenir la distinction des genres littéraires, à la condition de les déterminer selon des méthodes correctes, et non selon les besoins de la cause, pour échapper aux objections. »

Il va sans dire que tout le contenu d'un livre n'appartient pas nécessairement à un même genre littéraire ; nous avons déjà cité des fragments apocalyptiques parmi des livres prophétiques (Is., Ez., Dan.) et historiques : Evangiles ; on y trouve de même des fragments poétiques : vg. Ex. xv, 1-18 ; Is, v, 1-2 ; xii, 1-6, etc. C'est aux exégètes qu'il appartient de faire cette détermination, après un examen sérieux et approfondi de la question ; et si l'on trouve chez eux une unanimité morale, on pourra se fier à leur interprétation, en laissant toutefois à l'Eglise le dernier mot.

* *

3. Quels sont les Genres littéraires susceptibles d'être rencontrés dans la Bible et quel est l'enseignement de l'Eglise sur ce sujet ?

L'Encyclique *Providentissimus* (1893) n'en parle pas. A cette époque, la théorie des Genres littéraires commençait à peine à s'ébaucher parmi les catholiques.

Mais dès 1904, le P. Prat écrivait : « aucun genre littéraire usité chez les écrivains profanes n'est indigne des auteurs sacrés : apologie (*sic : apologue ?*) allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de mœurs, tout cela est capable d'instruire et peut être par conséquent l'objet de l'inspiration divine » (DBS, ii, 203).

Cette opinion « large » rencontra à l'époque une assez vive opposition.

Le décret de la *Commission Biblique* du 23-6-1905, « *De narrationibus specietenus tantum historicis* » (EB, 154), cité plus haut, se montre très réservé sur la question. Il admet à titre de rare exception (*casu non facile nec temere admittendo*), que l'auteur ait pu vouloir donner, non pas de l'histoire proprement dite, mais, sous l'apparence de l'histoire, une parabole, une allégorie, ou un sens quelconque différent de la signification proprement littérale ou historique ».

L'expression « Genres littéraires » n'est pas employée, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. — Sur l'interprétation plus large qu'il faut aujourd'hui donner à ce décret, cf. *infra*, Lettre de la C. B. au card. Suhard (1948).

Benoît XV, dans l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* (EB, 474) reconnaît la légitimité du principe des genres littéraires (*si intra certos quosdam limites contineantur*), mais il condamne les genres inconciliables avec la parfaite vérité de la parole divine : « genera quædam litterarum... quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequit ».

Dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, Pie XII commence par constater les progrès considérables apportés dans le domaine biblique par les découvertes modernes (EB², 546 ss ; BPr, 17 ss) ; puis il déclare sans ambages : « des façons de parler dont le langage humain avait coutume d'user pour exprimer la pensée chez les peuples anciens, en particulier chez les Orientaux, aucune n'est étrangère aux Livres Saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu ; c'est ce que déjà le Docteur Angélique a remarqué dans sa sagacité, lorsqu'il dit : « Dans l'Ecriture, les choses divines nous sont transmises selon le mode dont les hommes ont coutume d'user » (EB², 559 = BPr, 37).

Puis, non content d'autoriser la recherche des Genres littéraires, il en prescrit l'interprétation prudente :

« Ainsi donc... que l'exégète catholique... use prudemment de cette ressource ; qu'il recherche comment... le genre littéraire... peut amener à la vraie et exacte interprétation, et qu'il se persuade ne pouvoir négliger cette partie de sa tâche sans un grand détriment de l'exégèse catholique. » (EB², 560 = BPr, 38).

Souvent, en effet, dans les objections faites contre l'inerrance, il s'agit seulement de manières de dire ou de raconter, habituelles aux anciens, qu'on employait licitement et communément (cf. *ibid.*).

En *1948*, la *Commission Biblique* adresse une *lettre au card. Suhard* (EB², 577-581) sur le genre littéraire des 11 premiers chapitres de la Genèse.

Elle assure aux exégètes, « dans les limites de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, la plus entière liberté » (578). Elle demande ensuite « de comprendre et d'interpréter à la lumière de (l'Encycl. *Div. affl. Spir.*) les réponses officielles données jadis par la Com. Bibl. : le 23-6-1905 « de narrationibus specietenus tantum historicis », — le 27-6-1906 « de mosaica authentia Pentateuchi », — le 30-6-1909 « de charactere historico 3 priorum cap. Geneseos », puis abordant directement la question des formes littéraires de Gen., i-xi, elle déclare :

« ces formes littéraires... ne peuvent pas être jugées à la lumière des genres littéraires gréco-latins ou modernes... il faut examiner de près les procédés littéraires des anciens peuples orientaux... *leur notion même de vérité historique*... [Les premiers chapitres de la Gen.] relatent dans un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu. » (EB², 581).

Deux ans plus tard, le 12-8-*1950*, par l'encyclique *Humani generis*, le Souverain Pontife se voit obligé de revenir sur le même sujet, déplorant l'abus que font certains auteurs de la lettre précédente :

« Les 11 premiers chapitres de la Genèse appartiennent en un sens véritable, que les exégètes devront encore explorer et établir, au genre historique... Si les hagiographes anciens ont pris quelque chose aux narrations populaires (ce que l'on peut accorder), il ne faut jamais oublier qu'ils l'ont fait aidés de l'inspiration divine qui les gardait de toute erreur... On ne peut donc d'aucune façon mettre les récits populaires accueillis par les Livres Saints sur le même rang que les mythologies ou autres récits semblables » (EB², 618 = BPr, p. 18).

Malgré la mise en garde de l'encyclique *Humani generis*, il est évident que les exégètes actuels jouissent d'une liberté d'action beaucoup plus grande que leurs prédécesseurs. Ce changement de perspectives s'explique aisément par l'évolution des circonstances. La question biblique baigne actuelle-

ment dans un air beaucoup plus serein. La plupart des auteurs acatholiques ont renoncé aux positions extrêmes qu'ils tenaient contre l'authenticité et l'historicité des Livres Saints. L'Eglise, de son côté, libérée du péril moderniste, peut accorder une confiance plus large à ses exégètes, en leur permettant d'user plus librement (mais toujours sous le contrôle vigilant du Magistère) des informations de la science moderne.

* *

4. Dans quelle mesure les exégètes peuvent-ils user de la liberté qui leur est accordée dans la question des genres littéraires ?

D'après les paroles de Pie XII citées plus haut (EB^2, 559 ; BPr, 37), seuls doivent être exclus des Livres Saints « les genres qui répugneraient à la sainteté ou à la vérité de Dieu. »

« *Répugnant à la sainteté de Dieu..* » — On pense tout d'abord à la « poésie érotique », si abondante dans la littérature ancienne.

« Si l'on entend par là des sentiments licencieux dont l'expression tend, dans la pensée de l'auteur, à exciter les mauvaises passions (cf. poésie grecque et latine), il va de soi qu'une telle poésie est incompatible avec l'inspiration. Mais, s'il s'agit seulement de descriptions, même très poussées, de l'amour humain pour donner à comprendre l'amour divin ou encore notre infidélité à l'égard de Dieu, le Cantique des Cantiques et Ezéch. XXIII forcent de convenir que ce genre littéraire n'est pas indigne de l'Esprit-Saint »...

Quant à la liberté de la description, il faut se souvenir des mœurs littéraires de l'antique Orient. Cf. *Dict. Apol.*, I, 795.

« *Répugnant à la vérité de Dieu...* ». — Il faut mettre à part le mythe proprement dit. Cf. *supra* (genre mythologique).

Pour les autres genres, la question est beaucoup plus délicate.

Toute la difficulté repose sur la *notion de vérité*. Sans employer l'expression « vérité relative » qui prête à une interprétation abusive (cf. Loisy, DBS, IV, 522 sq.), il faut reconnaître que les anciens Orientaux ne pensaient, ni ne s'exprimaient tout à fait comme nous. « Il faudrait examiner de près... leur notion même de vérité historique » (cf. *supra*, EB^2, 581).

Comme « les paroles de Dieu, exprimées en langue humaine sont semblables en tout point au langage humain... » (DAS ; EB^2, 559 ; BPr, 37), il faut d'abord chercher ce que l'auteur humain a *voulu* exprimer par ses paroles ; la vérité se trouve, non pas dans les mots matériels pris en eux-mêmes, mais dans le sens que l'auteur a voulu y mettre. On en est ainsi parvenu à donner valeur d'axiome au principe suivant : « chaque genre littéraire possède sa vérité propre » — « *sua cuique generi litterario veritas* ». Bea, *De Inspiratione* [1], p. 75).

En effet, suivant l'enseignement de S. Thomas, la vérité est « adæquatio rei et intellectus » ; elle n'existe que dans le jugement formel. Or l'esprit ne considère habituellement son objet que sous un aspect particulier (objet formel). D'où une première limitation, *ex parte objecti*. C'est ainsi que la Bible n'est pas un livre astronomique ; ni l'histoire religieuse, une histoire scientifique.

D'autre part, l'esprit n'affirme pas toujours avec la même certitude ; il met des nuances de probabilité, de vraisemblance, de conjecture. D'où deuxième limitation *ex parte subjecti*.

Enfin, comme tout auteur profane, l'auteur peut adopter un mode d'expression artificiel, avec l'intention de ne pas être pris à la lettre ; ce sont ces genres fictifs, tels que paraboles, allégories, etc. que tout le monde s'accorde à retrouver dans la Bible. Ils ne sont pas indignes de l'inspiration divine, pourvu toutefois que l'auteur donne les moyens de reconnaître la part de fiction qu'il adopte.

Toutes ces différentes limitations de la vérité sont précisément indiquées par le choix fait par l'auteur de son genre littéraire. (Cf. Synave, *loc. cit.*, p. 340-353).

* *

5 Comment déterminer le genre littéraire des différent livres saints (ou de leurs différentes sections) ?

Le genre littéraire d'un ouvrage ne peut généralement pas être indiqué à priori ; il n'apparaît même pas toujours à la première lecture. Il faut le déterminer scientifiquement par une étude philologique poussée, et par de minutieuses comparaisons avec les autres livres, sacrés ou profanes.

« Il appartiendra à l'exégète de retrouver et de comprendre ces usages littéraires de l'Orient ancien. Il devra se garder de tout système à priori, de toute classification artificielle. (C'est un peu le reproche que l'on adressait au P. Hummelauer, au début du siècle). Mais s'il croit ensuite retrouver dans les Livres Saints comme dans la littérature contemporaine, certains genres historiques assez libres, ou plus ou moins mêlés de fiction, il s'inclinera devant le fait et ne craindra pas de reconnaître que Dieu a pu se servir de tels genres sans compromettre sa Vérité. » (Cf. Synave, *l. c.* p. 369).

C'est à faire ce travail délicat, mais fructueux, que les exégètes sont vivement encouragés par l'encyclique *Divino afflante*.

La comparaison avec les autres livres sacrés s'impose tout d'abord, puisqu'il s'agit d'auteurs qui appartiennent à un peuple particulièrement religieux et traditionnel. C'est en cela que consiste la « Méthode des parallélismes » récemment mise en lumière par Robert et adoptée par Feuillet [3]. Cette méthode s'appuie sur le fait que les livres plus récents, surtout après l'Exil, citent fréquemment les livres antérieurs, ou du moins y font de fréquentes allusions, utilisant les mêmes expressions. Lorsque ces parallélismes se multiplient, il arrive qu'on puisse s'inspirer de cette constatation pour déterminer le genre littéraire et l'interprétation du livre le plus récent.

La comparaison avec les livres profanes vaut surtout pour les livres « historiques » en général, et tout particulièrement pour les récits des « origines », puisque nous ne possédons pas d'autres livres sacrés nous rapportant les mêmes événements. (Cf. DBS, I, 713-852. « *Babylone et la Bible* »).

* *

[3] Cf. Robert, DBS, V, 411 ; Feuillet, *Le Cantique des Cantiques... et réflexions sur une Méthode d'exégèse*. In-8, coll. *Lectio divina*, n° 10. Edit. du Cerf.

6. Quelques exemples de solutions, apportées par les Genres littéraires.

— 1° *Récits sur les Origines* (du monde et de l'homme).

« Les origines du monde et de l'homme n'appartiennent pas à l'histoire, mais à la géologie, à la paléontologie, à la préhistoire... La Bible ne relève d'aucune de ces disciplines... (Les 11 premiers ch. de la Genèse) décrivent, de façon populaire, l'origine du genre humain ; ils relatent, en un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut... La présentation a pu s'inspirer des narrations populaires qui se transmettaient chez les peuples voisins d'Israël, mais les comparaisons limitées que l'on peut établir font ressortir la supériorité des récits bibliques, leur sobriété, leur pureté morale et religieuse...

Ces rapprochements s'instituant avec des traditions de Haute-Mésopotamie... nous sommes ainsi conduits vers les régions où habitèrent les ancêtres des Hébreux et d'où partit Abraham.

L'histoire des Patriarches... n'est pas à juger selon les règles du genre historique moderne. C'est une histoire de famille... dans un cadre de généalogie. C'est une histoire populaire, qui s'attarde aux anecdotes, aux traits pittoresques... et néglige ce qui paraît essentiel à un historien moderne ; aucun souci de rattacher ces narrations à l'histoire générale. C'est une histoire religieuse... qui voit dans les événements l'action directe de Dieu... sans rechercher les causes secondes (historien moderne) ; les faits sont introduits pour la démonstration d'une thèse religieuse... Les récits patriarcaux sont néanmoins historiques en ce sens qu'ils racontent à leur manière des événements réels. L'histoire et l'archéologie apportent un témoignage favorable à la valeur et à l'ancienneté de ces récits. » R. de Vaux, *La Genèse* (Bible de Jérusalem), p. 33-36).

— 2° La *Législation Mosaïque* en général doit être mise en parallèle avec les codes législatifs de l'Orient (cf. DBS, I, 800-815). Quant au Deutéronome (rédigé définitivement à la fin du VII^e s., bien qu'il possède une longue préhistoire), il faut le comparer avec les livres antérieurs, tels que l'Exode. On pourra alors noter des divergences : le rédacteur du Deutéronome n'est plus un législateur qui promulgue sèchement une loi ; c'est un prédicateur qui exhorte, qui stimule ses auditeurs à la pratique de la Loi divine.

— 3° Le livre de *Josué* contient la célèbre difficulté de l'arrêt du soleil sur Gabaon (Jos. X, 12 ss.). Une solution toute simple, basée sur les genres littéraires (déjà insinuée par Lesêtre en 1905), est présentée aujourd'hui dans la *Sainte Bible* de Pirot (III, p. 69), et dans des manuels comme Höpfl, *Introd. spec. in V. T.* (1946), p. 132. (Cf. *NRTh.* 1954, p. 374 ss.) ; nous avons en ce passage un double récit du même miracle : l'un en prose (X, 7-11) décrit une tempête survenue miraculeusement, avec une violente averse de grêle obscurcissant le ciel ; l'autre est une description poétique (X, 12-14), tirée du « *Livre des Justes* ». Il est intéressant de noter que Hab. III, 11 utilise le même verbe « *stare* » pour signifier l'obscurcissement du soleil et de la lune au cours d'une tempête.

— 4° Les livres des *Paralipomènes* (= Chroniques), assez récents (c. 300) sont souvent considérés comme appartenant au genre Midrash haggadique. L'auteur incorpore dans son ouvrage des documents profanes et des chapitres entiers tirés des livres des Rois ; mais, ce faisant, il use d'une grande liberté, adaptant aux besoins de sa thèse (légitimer les institutions liturgiques de son temps), les textes qu'il emploie. Sans doute, cette manière d'agir nous étonne et ne concorde pas avec nos mœurs actuelles ; mais c'était alors un genre littéraire tout à fait usuel. Nous trouvons quelque chose d'analogue dans les argumentations « rabbiniques » de S. Paul : vg. Rom., X, 18 ; II Cor., III, 7-28 ; Eph., IV, 8, etc. [4].

— 5° Parmi les livres didactiques, le *Cantique des Cantiques* est considéré comme l'un des plus difficiles. On l'a classé dans plusieurs genres littéraires ; (des incroyants ont même parlé de « chanson de corps de garde » !). L'étude récente qui en a été faite par Robert (Bible de Jérusalem) et Feuillet (Lectio divina, 10, cf. *supra*) le place dans le genre allégorique. La méthode des parallélismes bibliques utilisée par ces deux auteurs montre, en effet, que la plupart des images et expressions du Cantique (écrit après l'Exil, vers 440, d'après Robert) se retrouvent dans les livres antérieurs, en particulier chez les Prophètes. L'Epoux et l'Epouse du Cantique ne désignent pas des personnages humains, mais bien Yahvé et son Peuple ; toutes les descriptions de l'amour humain ne sont qu'une allégorie pour représenter l'Amour divin infiniment plus profond. Cette interprétation allégorique n'est pas nouvelle ; de nombreux Pères l'avaient suggérée et les grands Mystiques l'avaient adoptée [5].

— 6° Si nous passons maintenant au groupe des livres prophétiques, nous pouvons prendre un exemple dans le livre de *Jonas*. Cf. DBS, « *Jonas* », IV, 1110. L'exégèse actuelle, même catholique, incline de plus en plus à considérer ce livre, non comme de l'histoire, mais comme une fiction didactique.

Les principales raisons invoquées sont : *a*) les invraisemblances qui semblent accumulées à plaisir ; — *b*) le silence de l'histoire, tant biblique que profane sur la conversion subite d'une ville aussi importante que Ninive ; d'après l'indication de IV, 11, sa population aurait pu être de près d'un million d'habitants !

L'auteur, écrivant après l'Exil, aura peut-être emprunté le nom de son héros à IV Reg., XIV, 25, tiré sa doctrine de Jér. et Ezéch., et montré dans son récit que Dieu n'exécute pas ses menaces lorsque les pécheurs se convertissent. A ce genre littéraire de fiction didactique ne s'oppose pas la parole de N.-S. (Mt., XII, 39-42) à condition de voir, dans l'histoire de Jonas, non pas une *preuve*, mais plutôt une *figure* de la sépulture et de la Résurrection ; or, la figure vaut tout autant, qu'il s'agisse d'une fiction ou d'un fait historique. Nous-mêmes, nous proposons volontiers l'exemple de l'Enfant Prodigue et du Publicain, bien qu'il ne s'agisse que de personnages de paraboles.

* *

[4] Cf. Amiot, *L'enseignement de S. Paul*, I, 19 ; *Init. Bibl.* [2], p. 277 ss.

[5] Cependant opinion différente du P. J.-P. Audet, O.P., *Le sens du Cantique des Cantiques*, dans *Rev. Bibl.* (avril 1955), p. 197-221.

Conclusion

On pourrait citer bien d'autres exemples d'interprétations récentes, faites à l'aide des genres, littéraires (cf. *Init. Bibl.*[2], 256-319. *DBS*, IV, 10 - 22). Elles n'ont pas toutes la même valeur, et le dernier mot reste toujours à la décision de l'Eglise. Les solutions ainsi apportées ne concordent pas toujours avec celles qui ont été proposées par les anciens manuels bibliques, et peuvent étonner. Mais le Souverain Pontife Pie XII nous prescrit de suivre, avec la prudence nécessaire, cette voie des genres littéraires :

« Il faut absolument que l'exégète... discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés... Qu'il se persuade ne pouvoir négliger cette partie de sa tâche sans un grand détriment de l'exégèse catholique. »(*DAS*). (EB[2], 558, 560 = BPr, 35-38).

Il demande ensuite de juger avec équité, justice et charité ces « vaillants ouvriers » (les exégètes) qui s'efforcent de résoudre les questions difficiles encore en suspens ; et que les autres fils de l'Eglise se gardent bien « de ce zèle tout autre que prudent qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau » (EB[2], 564 ; BPr, 42).

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer qu'on pourra résoudre à l'aide des genres littéraires toutes les difficultés bibliques ; néanmoins, « grâce à la connaissance et à la juste appréciation des façons et usages de parler et d'écrire des anciens, bien des objections soulevées contre la vérité et la valeur historique des Lettres Divines pourront être résolues ». (EB[2], 560 ; BPr, 38).

P. LOBEZ.

AUX PAYS BIBLIQUES

Nouvelles de Palestine

D'un nouveau séjour en Terre Sainte, nous rapportons quelques nouvelles qui compléteront notre dernière chronique sur les pays bibliques (*Ami*, 18 août, p. 521 sq.).

I. — *Nazareth*

Le pèlerin qui revient en Palestine et veut prier au sanctuaire traditionnel de l'Annonciation, ne reconnaît plus les lieux. La petite église a disparu. Au milieu d'un chantier de démolition, sous un abri provisoire, seule la grotte demeure. Depuis longtemps, les Franciscains, gardiens des sanctuaires catholiques de Terre Sainte, voulaient doter Nazareth d'un monument plus digne que le modeste édifice élevé rapidement au-dessus de la grotte au XVIII[e] s., au milieu de tracasseries sans nombre. Ce projet est maintenant en voie de réalisation.

La première partie du travail est achevée : il ne reste plus rien de l'ancienne église. On le regrettera d'autant moins que cette démolition a permis des fouilles du plus grand intérêt, sous la conduite du P. B. Bagatti, O.F.M. Par les textes anciens, nous connaissions l'existence, à Nazareth, d'un sanctuaire de l'Annonciation, au moins depuis le VI[e] s., et sa reconstruction par les Croisés. Au début de ce siècle, des fouilles avaient mis à jour les restes imposants de l'église croisée, et des vestiges byzantins. Mais ceux-ci restaient fragmentaires et d'interprétation difficile. Désormais, nous pouvons voir le plan presque complet de l'église byzantine, avec sa nef centrale à abside et ses deux bas-côtés, et des restes de mosaïques pouvant remonter au V-VI[e] s. On ne peut donc plus douter que nous sommes sur le site où les Byzantins vénéraient l'Annonciation.

Sommes-nous sur le site même de l'Annonciation ? L'archéologie ne peut répondre à une telle question. Du moins, elle vient de lever, semble-t-il, une objection sérieuse que l'on pouvait faire jusqu'ici à la tradition byzantine. On avait cru reconnaître des tombeaux juifs à proximité de la grotte. De plus, on en a trouvé dans les environs, et ils sont nettement de l'époque du Nouveau Testament. Ne fallait-il pas conclure que, la région étant celle du cimetière, la maison de la Vierge devait être cherchée ailleurs ? Or les fouilles du P. Bagatti montrent que le site de l'église byzantine faisait partie du village du temps de Jésus. Car il est perforé de silos et de citernes dont la poterie commence au I[er] s. av. J.-C. et va jusqu'à l'époque byzantine. Par contre aucun tombeau n'y a été trouvé. Celui qui se trouve dans la grotte traditionnelle, a dû être construit ici parce que les chrétiens vénéraient déjà ce lieu (il ne peut donc être celui de S. Joseph, comme des pèlerins l'ont imaginé). Et les tombeaux juifs signalés dans les environ [1], se trouvent précisément sur les pentes périphériques du mamelon rocheux qu'occupait la Nazareth évangélique et qui se termine à l'église de l'Annonciation. Nous ne pouvons que nous réjouir de tels résultats.

La deuxième partie du projet va pouvoir être accomplie et déjà la première pierre du nouvel édifice est posée. Aurons-nous autant de motifs de nous réjouir ? Des articles de revues se sont déjà inquiétés au sujet du projet de reconstruction élaboré par l'architecte A. Barluzzi [2]. Nous ne pouvons que signaler ici le meilleur, tant par la sérénité du ton que par la valeur des réflexions et l'autorité de son auteur. Dans la *Vie Intellectuelle* (juin 1955), le P. P. BENOIT a exprimé le vœu que l'église future respecte et conserve tous les vestiges du passé qui viennent de sortir de terre et qui constituent « les archives de pierre de la basilique, les titres de noblesses de sa tradition ». Il a rappelé aussi les exigences du paysage environnant, et surtout du mystère évangélique de Nazareth, exigences dont le projet envisagé n'a pas tenu compte, avec ses coupoles et ses quatre campaniles, sa lanterne centrale à 68 m. au-dessus du sol et son ciborium surmonté d'une pyramide portant une statue de la Vierge à 48 m. de hauteur. Souhaitons que de telles critiques soient entendues. Connaissant le profond esprit chrétien de M. Barluzzi, nous sommes sûr qu'il reconnaîtra la voix, non pas

[1] Notamment chez les Dames de Nazareth, et ceci empêche de chercher chez elles la maison de Joseph. On peut avoir une idée de leurs fouilles grâce à la brochure, magnifiquement illustrée, qu'elles viennent de publier sous le titre *Les fouilles de Nazareth* (Institut Notre-Dame-des-Champs, 20, rue Montparnasse, Paris-VI[e]).

[2] Il est présenté par lui-même dans une brochure : *A Nazareth : résurrection du sanctuaire de l'Annonciation. Présentation du projet de l'architecte A. Barluzzi* (traduit de l'italien par le P. P. LEMAIRE, O.F.M. In-4 de 24 p. Jérusalem, 1954.

d'ennemis, mais de frères profondément attachés, comme lui, à Nazareth et à son message bouleversant.

II — *Les fouilles de l'Ecole Biblique de Jérusalem au Tell el-Fârah*

Le P. R. de Vaux et ses collaborateurs de l'Ecole Biblique, viennent de passer deux mois à poursuivre les fouilles du Tell el-Fârah, en Samarie, à 11 km. au N.-E. de Naplouse-Sichem. De loin, on imagine parfois le fouilleur comme un aventurier à la recherche de pièces rares de musée, ou l'on s'étonne de la lenteur de son travail. Il faut avoir vu le P. de Vaux sur son chantier pour admirer son courage et la précision de ses recherches.

Les cours de l'Ecole l'obligent à réserver pour les fouilles les mois de vacances, qui sont les mois les plus chauds en Palestine. Et les conditions de vie à Fârah, avec le travail dès 5 h. du matin, le coucher sous la tente, la cuisine locale, ont de quoi satisfaire aux exigences de l'ascèse la plus pointilleuse. Inaugurées en 1946, les fouilles restent encore limitées à quelques portions du tell. Pourtant le travail n'a pas traîné. Sait-on que deux mois de fouilles sur le terrain alimentent plusieurs mois de travail : relevé des plans, rédaction des rapports, réflexion sur les trouvailles... Trouvailles bien décevantes pour le visiteur pressé qui ne voit qu'arasements de murs et pots brisés. Le fouilleur, lui, sait interpréter les moindres indices, et nous restitue l'histoire du passé.

A Fârah, le P. de Vaux peut suivre les grandes périodes d'une ville, de 3.000 à 700 av. J.-C. L'époque israélite est particulièrement intéressante. On retrouve le cadre de vie des hommes du temps de David-Salomon, puis de Jéroboam II, avec les maisons bourgeoises au plan caractéristique (petite cour intérieure avec deux chambres pavées d'un côté et trois chambres de l'autre), et avec les quartiers modestes de la classe pauvre.

Jusqu'à l'année dernière, le P. de Vaux n'osait donner un nom biblique à cette ville. Désormais il peut dire, avec une très forte probabilité, qu'il se trouve sur les ruines de *Tirça*, qui fut la capitale du royaume du nord avant la fondation de Samarie par Omri.

Les vestiges de la ville, en effet, attestent une période de décadence qui coïncide avec celle d'Omri-Achab. De plus, on a retrouvé, du temps d'Omri, des fondations destinées à un grand édifice, qui, en fait, n'a jamais été construit, comme si Omri avait fait interrompre les travaux pour se transporter à Samarie. Le changement de capitale correspond à un changement de politique. L'horizon de Tirça, située à Fârah, s'ouvre vers l'Orient, grâce à un wadi assez large qui descend vers la vallée du Jourdain, d'où les communications sont faciles avec la Syrie et la Mésopotamie. Le site de Samarie au contraire, est tourné vers la Méditerranée. Précisément Omri s'allie aux cités phéniciennes.

III. — *Qumrân et les manuscrits de la Mer Morte*

Les découvertes de Qumrân et de la région de la Mer Morte, n'ont pas fini de faire parler d'elles, quoique la grande presse ne s'y intéresse plus (ce qu'elle aurait dû toujours faire).

Distinguons tout d'abord le site de Qumrân, sur un plateau dominant la Mer Morte au N.-O. et d'autres sites plus à l'ouest ou au sud, notamment les grottes du wadi Murabaat, d'intérêt tout à fait différent. Ces dernières ont livré des textes divers, et leur intérêt principal est d'éclairer l'histoire de la seconde révolte juive contre Rome, sous Hadrien. Le travail sur les manuscrits de Murabaat est maintenant très avancé et l'édition ne tardera guère.

Qumrân est, à bien des égards, beaucoup plus intéressant. On y retrouve l'histoire, les méditations, les espérances d'un mouvement religieux juif de l'époque du N. T. Nous sommes en droit d'en attendre des lumières nouvelles sur l'histoire du texte de l'A. T. et sur maints problèmes du Nouveau. On comprend qu'une élite de spécialistes, rassemblés en Palestine, s'y consacrent avec passion. Le travail se poursuit en deux domaines à la fois : exploration des vestiges sur le terrain, étude des manuscrits retrouvés.

— 1° *Les fouilles* de Qumrân sont conduites par le P. de Vaux. Cette année, il a achevé le dégagement du centre communautaire de la secte. Ceux qui ont vu les fouilles à leur début, ne reconnaîtront plus les lieux. On se trouve dans un vrai petit village avec maisonnettes, moulins, fours à pain, fours de potier... autour d'un bâtiment plus vaste comportant de grandes salles et défendu par un donjon. Dans une de ces salles, on a retrouvé une longue table qui servait d'écritoire : elle portait encore un encrier. On peut la voir au Musée de Jérusalem. On peut croire que là ont été copiés les manuscrits livrés par les grottes environnantes. On est surpris par le nombre des citernes (plus de 10) et la complexité des canaux pour amener l'eau. Grâce à ces installations, la vie d'un groupe important de personnes devenait possible en ces lieux désertiques où il ne pleut guère plus d'une fois par an. Les diverses phases de l'occupation du site, bien distinguées par le P. de Vaux, pourront servir à l'histoire de la secte, dont bien des aspects nous échappent encore. Dès maintenant, le P. de Vaux projette de poursuivre ses fouilles en profondeur et de s'attaquer à d'autres points dans la région.

— 2° Quant aux *manuscrits* trouvés dans les grottes des environs, cette année a vu l'édition de presque tout ce qui restait à publier des textes trouvés dans la toute première grotte qui ait fait parler d'elle. Au lot édité depuis quelques années par des savants américains (*Livre d'Isaïe*, *Commentaire d'Habacuc*, *Manuel de Discipline*), vient de s'ajouter le lot de l'Université juive de Jérusalem (un autre rouleau d'Isaïe, des Hymnes, la « Guerre des fils de lumière ») et celui du Musée Rockfeller de Jérusalem édité par les PP. de Vaux, Barthélémy et l'abbé Millik. De la première grotte, il reste encore à éditer notamment une apocalypse qu'on n'a pas encore réussi à dérouler.

Beaucoup de critiques se livrent à l'étude de ces textes, dans le monde entier. Plusieurs s'y excitent avec fièvre, sans savoir que leurs hypothèses se heurtent déjà aux textes, non publiés encore, livrés par d'autres grottes (surtout la fameuse grotte 4). Sur ces textes s'exerce l'acribie patiente de six spécialistes, venus des Etats-Unis, d'Angleterre, d'Allemagne et de France (les abbés Millik et Starky), pour travailler dans un laboratoire du Musée Rockfeller de Jérusalem. Ils ont pour tâche ingrate de

classer, de remettre bout à bout si c'est possible, et d'identifier, en vue de l'édition, des milliers de fragments de toutes dimensions. Travail épuisant dont n'ont pas idée ceux qui se plaignent de la lenteur des recherches. Mais déjà il s'avère que ce nouveau lot de manuscrits réserve plus de surprises encore que les textes déjà publiés.

Il y a là des fragments de presque tous les livres bibliques, quelques - uns en plusieurs exemplaires. Les livres du Deutéronome et d'Isaïe étaient tenus en particulière faveur dans la secte. Une histoire du texte de l'A. T. va enfin commencer de devenir possible. Et il semble que le texte de la traduction grecque de la Septante en verra sa valeur fortifiée.

Il y a aussi des écrits non bibliques, eux aussi parfois en plusieurs exemplaires et états différents. Ils apporteront des lumières nouvelles sur la formation et l'évolution de cette littérature si importante et si mal baptisée « apocryphe » (voir dans la dernière *Revue Biblique*, un premier essai de Millik sur les *Testaments des Douze Patriarches*). On verra plus clair aussi dans l'évolution des idées et des usages de la secte de Qumrân. Avant de bâtir sur le *Manuel de Discipline* ou le *Document de Damas* tels que nous les connaissons, il peut être prudent d'attendre la publication des autres recension des mêmes livres qui sont encore à l'étude à Jérusalem.

Ces quelques nouvelles permettront d'apprécier le travail qui se fait en Palestine pour une meilleure connaissance du milieu biblique. La Révélation nous est parvenue à travers une histoire humaine. Les recherches savantes sur cette histoire réjouiront tous ceux qui se nourrissent de la Parole de Dieu dont elle est porteuse. La vérité n'a pas peur de la vérité.

J. Delorme.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A propos de la dernière Cène

Q. — En lisant, dans la fiche 240 de « *Vérité et Vie* » (Strasbourg), la traduction d'un article allemand du R. P. Schreibmayr, j'ai été frappé de trois allusions à l'historique de l'institution de la Sainte Eucharistie :

1° L'auteur, après avoir rappelé qu'à la consécration le prêtre « fait un signe de croix en disant *benedixit* », ajoute : « suivant en cela une interprétation récente du texte biblique » (p. 8).

2° Plus loin, le R. P. insiste sur le fait que, dans saint Paul et dans saint Luc (et nous l'avons retenu dans le canon de la messe), la consécration du calice est indiquée comme ayant eu lieu « après le repas », ce qui semble vouloir dissocier les moments des deux consécrations. « Le Christ lui-même, dit-il, a commencé l'institution de ce Sacrement en prononçant sur le pain la « bénédiction » (Eulogia). Bénissant le Père, il éleva le pain avant de le donner à ses apôtres en disant : « *Ceci est mon Corps* ». Ensuite le repas pascal se déroula comme de coutume. « *Après le repas* » (I Cor., XI, 25), le Christ prononça de la même manière « l'action de grâces » (Eucharistia) sur le calice rempli de vin : ensuite seulement il le présenta à ses apôtres en disant : « Ceci est mon Sang » (p. 9).

3° Dans le passage que je viens de citer, se trouve une distinction entre la « bénédiction », qui aurait précédé la consécration du pain, et l' « action de grâces », qui aurait précédé la consécration du vin. Je vois mal, dans les quatre récits scripturaires de la Cène, le fondement de cette distinction. Pour le pain, nous trouvons « bénit » dans Marc et Matthieu, « rendit grâces » dans Luc et Paul. Pour le vin, nous lisons « rendit grâces » dans Matthieu et Marc et nous ne trouvons aucune indication, ni de bénédiction ni d'action de grâces dans Paul et Luc.

L'*Ami* pourrait-il donner les précisions exégétiques qu'appellent ces allusions ?

R. — L'article du P. F. Schreibmayr auquel vous vous référez, nous paraît remarquable [1]. Vos questions nous donnent l'occasion d'apporter des précisions exégétiques, qui ne pourront qu'appuyer les conclusions de l'auteur dans le domaine de la catéchèse et de la pastorale.

Avant de remonter au dernier repas de Jésus avec les siens, il importe de ne pas se méprendre sur les caractères des récits qui nous en parlent : I Cor., XI, 23-25 ; Mc, XIV, 22-24 ; Mt., XXVI, 26-28 ; Lc, XXII, 19-20.

A. — *Caractère et origine des récits de la dernière Cène*

Ces quatre récits se ramènent facilement à *deux types fondamentaux*. Le récit de Mt s'explique à partir de celui de Mc, qu'il précise sans rien lui ajouter de vraiment essentiel (p. ex. en disant « pour la rémission des péchés », Mt rend plus clair la portée de « versé pour les multitudes »). Le récit de Lc suit la tradition de Paul, tout en se souvenant de Mc pour la consécration du pain. Examinons donc les deux récits fondamentaux de S. Paul et de S. Marc.

Un trait frappant, c'est *leur extrême dépouillement*. Aucun souci descriptif. Il est impossible de savoir exactement l'ordonnance du repas. On n'a retenu que les gestes et paroles essentielles.

Or ce sont les gestes et paroles *essentiels pour la liturgie*. Dans les assemblées chrétiennes primitives, on n'a pas recommencé tout le détail du dernier repas de Jésus, mais seulement les deux gestes auxquels il a conféré une valeur nouvelle.

Il faut donc conclure à *l'origine liturgique* des récits de la dernière Cène. C'est vrai non seulement en I Cor. où tout le contexte est liturgique, mais aussi en Mc, où les deux gestes se suivent immédiatement conformément à l'usage liturgique (nous y reviendrons). Ainsi Paul et Marc ne sont pas les auteurs de leur récit respectif. Ils l'empruntent à la liturgie de leur temps, où ces récits ont déjà pris une forme suffisamment ferme.

Quand on voudra se représenter dans le détail la dernière Cène, il ne faudra pas oublier cette origine des récits qui en parlent : non point compte rendu par un témoin soucieux de narration détaillée, mais textes liturgiques constitués à cause et en fonction de la liturgie eucharistique primitive.

B. — *Examen de quelques détails de ces récits*

Nous nous limiterons aux détails qui font l'objet des questions posées.

[1] *Mystère de foi. Méditation théologique en vue d'une catéchèse eucharistique*, dans *Vérité et Vie*, série XXVI, fiche 240, Strasbourg 1954-1955, p. 5-26.

1° *La bénédiction sur le pain.*

Au sujet du pain, Mc écrit : « *ayant béni* (*eulogein*), il rompit... » ; Paul : « *ayant rendu grâce* (*eucharistein*), il rompit... ». Il faut comprendre le mot de Mc à la juive. Dans la langue et les usages juifs du temps, *bénir* se rapporte à Dieu, non aux choses. On ne bénit pas les aliments, on bénit Dieu à propos des aliments en lui adressant une prière de louange qui commence par les mots : « Béni sois-tu, Seigneur... »

En effet, dans le N. T., « *eulogein* » a pour complément direct Dieu ou des hommes (des choses seulement en des exceptions qui seront mentionnées plus bas). S'il n'a pas de complément, c'est souvent Dieu qu'il faut sous-entendre (ainsi en 1 Cor., XIV, 16). Cela s'impose notamment quand il s'agit du geste de prendre le pain et de le rompre avant le repas (Mc, VI, 41 et parallèles ; Mc, XIV, 22 et Mt ; Lc, XXIV, 30). En Mc, VI, 41 (« prenant les cinq pains et les deux poissons, élevant les yeux au ciel, il bénit et il rompit... »), la mention expresse du regard levé vers le ciel, geste caractéristique de la prière (Mc, VII, 34 ; Jo, XI, 41), indique que *bénir* signifie une prière adressée à Dieu. Il s'agit d'ailleurs d'un usage juif clairement attesté dès la Mischna (colligée vers + 200) et le Talmud [2]

Le repas juif, sinon tous les jours, du moins en des circonstances plus solennelles, ne commence vraiment qu'avec un rite religieux très expressif. Le maître de maison prend une galette préparée d'avance, et prononce au nom de tous les convives, la *bénédiction* suivante : « Béni sois-tu Seigneur, notre Dieu, qui fait sortir le pain de la terre ». Tous répondent : « Amen ». Le maître rompt alors la galette et donne à chacun un petit morceau de pain. Il se sert le dernier. Et tous portent leur pain à la bouche en même temps. Cette première bouchée de pain a un sens religieux. Elle inaugure la communauté de table, en exprimant l'unanimité des convives dans la prière adressée à Dieu. La communauté de table devient un lien sacré. C'est pourquoi sa rupture fait une particulière horreur (Ps. XLI, 10 : « Celui qui mangeait mon pain, lève le talon contre moi ». Jésus fait allusion à ce texte au cours de la dernière Cène, à propos de Judas, Mc, XIV, 18).

C'est à ce rite que Jésus se conforme lors de la dernière Cène. En prenant le pain, et avant de le rompre, il adresse une prière à son Père. Sa *bénédiction* a pu s'exprimer en d'autres termes que ceux de la formule rabbinique. Il a pu la développer en fonction des circonstances où il se trouvait alors. Sa *bénédiction* n'en a pas moins été une prière de louange adressée à Dieu.

Ainsi, dans le récit de Mc, *eulogein* transcrit verbalement le mot hébreu ou araméen des textes juifs (racine *barak*), et se plie à l'usage de ce dernier. Mais cet usage ne correspond pas parfaitement à l'emploi grec du mot. Tout d'abord, en effet, le grec s'accommode mal de l'emploi absolu, sans complément, de *bénir*. C'est pourquoi en deux textes du N. T. on trouve le mot accompagné d'un complément direct de chose. Selon le récit de S. Luc de la multiplication des pains, et selon le second récit du même fait en Mc, Jésus a *béni* les pains ou les poissons (Lc, IX, 16 ; Mc, VIII, 7). Luc est un helléniste et à plusieurs indices, le second récit de Marc trahit son origine helléniste. Dans les deux cas, c'est l'usage grec d'*eulogein* qui attire un complément direct de chose, contraire à l'usage hébreu ou araméen, et qui risque de nous égarer sur le sens primitif du geste de Jésus.

D'autre part, le sens de *louange* inclus dans le mot hébreu ou araméen *bénir*, n'était pas parfaitement exprimé par le grec *eulogein*. C'est pourquoi, en plusieurs textes, on voit, à ce mot, s'en substituer un autre, *eucharistein*, « *rendre grâce* », sans doute sous l'influence d'hommes plus familiarisés avec la langue grecque et plus soucieux de fidélité au sens qu'au mot. C'est le cas encore dans le second récit de la multiplication des pains en Mc, VIII, 6 : « ayant pris les sept pains, ayant *rendu grâce*, il rompit... ». C'est le cas aussi dans la version paulinienne et lucanienne de la dernière Cène : « il prit le pain et, ayant *rendu grâce*, il rompit... » [3].

Ce texte, en Paul, est le premier exemple de l'emploi d'*eucharistein* pour désigner la *bénédiction* juive sur le pain. Il reflète la langue cultuelle des milieux chrétiens hellénistes. C'est parmi les chrétiens de langue grecque que le récit de la Cène a pris cette forme. On le voit, avec *eulogein*, la version de Marc est plus proche de la Cène des chrétiens parlant araméen. Cet aramaïsme, ajouté à d'autres [4], pourrait suggérer que son récit remonte à la liturgie primitive de Palestine, et même de Jérusalem, donc aux premières années de l'Eglise [5]. Notons au passage l'intérêt de cette conclusion qui ne laisse pas le temps nécessaire à la naissance d'une légende cultuelle sur Jésus, et qui fortifie la valeur historique des récits, même s'ils ne procèdent pas d'abord d'un souci d'histoire.

Ajoutons que le mot latin *benedicere*, par lequel on transcrira le grec *eulogein*, correspond encore moins que ce dernier à la nuance du mot araméen sous-jacent. Et c'est l'usage latin du mot *benedicere* qui entraînera l'interprétation du texte par la liturgie romaine. En disant *benedixit*, le prêtre trace un signe de croix sur le pain, comme si le geste de Jésus avait été une bénédiction *du* pain, et non une bénédiction (louange) de Dieu *à propos du* pain. La liturgie n'a d'ailleurs pas laissé tomber la prière de louange de Jésus, qu'elle mentionne dans les termes de Paul et Luc par le « *gratias agens* » qui précède « *benedixit* ».

2° « *Après le repas* ».

Dans le récit de Mc-Mt, les deux consécrations se suivent immédiatement. Dans celui de Paul et Luc la consécration du vin n'intervient qu'après le repas. Cette dernière notation doit être retenue pour primitive pour deux raisons.

[2] Voir notamment le traité Berakoth, VI, 1. Nous décrivons le rite juif d'après J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2e éd. Zurich 1949, p. 80, qui donne les références au Talmud. On pourra trouver certains textes dans le recueil de Bonsirven. *Textes rabbiniques*. Rome, 1954, notamment p. 3.

[3] I Cor., XIV, 16, illustre bien la facilité de passer d'un mot à l'autre : « Si tu *bénis* en esprit, comment... répondra-t-il à ton *action de grâce ?* »

[4] P. ex. l'emploi de *beaucoup* au sens sémitique de *multitudes* dans la formule « mon sang de l'Alliance versé pour beaucoup ».

[5] Considérations intéressantes dans ce sens en J. Jeremias, *op. cit.*, p. 88-98.

Tout d'abord, on s'explique mieux sa disparition que son apparition au cours du développement du récit. N'oublions pas l'origine liturgique de ce dernier. Dans la pratique de l'Eucharistie primitive, on n'a retenu du dernier repas de Jésus que les deux gestes auxquels il avait conféré une valeur nouvelle. Ces deux gestes ont été, par le fait même, rapprochés. La pression des usages liturgiques sur le récit s'exerçait donc dans le sens d'une oblitération des circonstances concrètes, uniques et par suite accessoires du point de vue de la liturgie, du dernier repas de Jésus. On comprend mieux que la mention de telles circonstances se fasse lors de la naissance du récit, qu'après la période de « rodage » qui a donné au récit sa forme liturgique définitive. On constate d'ailleurs que l'évolution des récits évangéliques en général, p. ex. de Mc à Lc, se fait dans le sens d'une exclusion des détails concrets chronologiques, topographiques ou simplement pittoresques...

Ainsi sur le point précis de l'expression « après le repas », le récit de Paul semble plus primitif que celui de Marc, celui-ci étant plus conforme aux usages liturgiques. Il convient donc d'homologuer cette donnée et de conclure que la consécration du pain et celle du vin, au cours de la dernière Cène, ont été séparées par le repas proprement dit.

Une autre raison de l'admettre, c'est que ces deux gestes de Jésus, l'un avant et l'autre après le repas, se conforment bien à l'ordonnance des repas (au moins plus solennels) de son temps. Nous avons déjà parlé de la *bénédiction* sur le pain et de la *fraction* du pain par lesquelles s'inaugure la communauté de table. Un autre rite rassemble les convives dans un même acte religieux à la fin du repas. Nous le connaissons lui aussi par la Mischna et le Talmud [6].

Le maître de maison invite ses convives : « Bénissez notre Dieu à qui appartient ce que nous avons mangé ». Tous répondent : « Béni soit notre Dieu pour les aliments que nous avons mangés ». Prenant alors une coupe de vin spécialement préparée pour ce rite, le maître de maison l'élève et, les yeux fixés sur elle, prononce au nom de tous la prière après le repas, qui, au temps de Jésus, pouvait s'exprimer ainsi :

> « Loué sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'univers, Toi qui nourris le monde entier avec bonté, grâce et miséricorde.
>
> Nous te rendons grâce, Seigneur, notre Dieu, parce que tu nous a fait prendre possession d'une grande et bonne Terre.
>
> Aie pitié, Seigneur, notre Dieu, d'Israël ton peuple et de Jérusalem, ta ville, et de Sion, l'habitacle de ta Gloire, et de ton autel et de ton Temple.
>
> Loué sois-tu, Seigneur, Toi qui édifies Jérusalem ! »

Tous répondent : « Amen ».

Le maître fait alors circuler la coupe, et tous boivent de son contenu.

Jésus a pu adapter sa prière aux circonstances. Mais il s'est plié aux usages de son temps. Et la précision du récit paulinien, qui place en fin de repas la consécration du vin, est conforme à ces usages.

3° *L'action de grâce sur la coupe.*

Par les mots « et la coupe pareillement... », le récit de Paul et Luc, se contente de suggérer que la coupe a fait l'objet d'une prière, comme le pain (alors il a employé le verbe *rendre grâce*). Le récit de Marc et Matthieu mentionne explicitement cette prière, exprimée par le verbe *rendre grâce*, tandis que la prière sur le pain était désignée par le mot *bénir*. Faut-il distinguer la *bénédiction* avant le repas, et l'*action de grâce* après ?

En réalité, dans les textes juifs, le verbe *bénir* (au sens de louer Dieu) s'emploie pour les deux rites. Le rite du pain au début et celui de la coupe à la fin du repas sont des *bénédictions* au sens juif, mentionnés dans la Mischna au traité des *Bénédictions* (*Berakoth*). Paul se conforme au langage juif, quand il parle de « la coupe de bénédiction que nous bénissons » (I Cor., IX, 16).

Mais dans le passage de l'araméen au grec, au sein de l'Eglise primitive, on comprend que le verbe grec *rendre grâce* se soit substitué au verbe *bénir* pour la prière après le repas plus vite que pour celle du début. C'est la seule raison plausible du fait que le récit de Mc parle d'action de grâce pour le vin tout en continuant de parler de bénédiction pour le pain, tandis que le récit de Paul parle d'action de grâce même pour le pain (et implicitement pour le vin).

C. — *Conclusions*

Nous nous sommes limités aux circonstances de la dernière Cène qui faisaient l'objet d'une question. Nous n'avons pas à aborder ici le problème du caractère pascal ou non de la Cène. Même si l'on n'a pas mangé l'agneau, les deux rites de sanctification du repas ont été accomplis [7]. Il est possible que les manuscrits de la Mer Morte nous renseignent un jour sur des usages juifs qui pourraient éclairer d'autres aspects de la dernière Cène. Des textes supposent en effet la pratique, à Qumrân, de repas sacrés avec pain et vin [8]. Evidemment, les usages juifs n'éclairent que l'aspect phénoménal des gestes de Jésus, sans préjuger de la signification nouvelle qu'il leur confère. La portée théologique des paroles : « Ceci est mon corps », serait la même, si, au lieu de les lier à un rite juif déjà fixé, Jésus les avait prononcées à propos d'un morceau de pain, pris de sa propre initiative en dehors

[6] Voir notamment *Berakoth*, VII. Références aux textes rabbiniques en Jeremias, *op. cit.* p. 83, que nous suivons ici encore de près. La prière qui va être citée, est encore en usage chez les juifs : on la trouvera selon sa forme actuelle en L. Bouyer, *Bible et Evangile*, p. 262-263 ; son état probable à l'époque de Jésus, est cité ici d'après les travaux de L. Finkelstein. Voir aussi Bonsirven, *Textes rabbiniques*, p. 3.

[7] Voir en L. Bouyer, *Bible et Evangile*, Appendice III, une reconstitution de la dernière Cène en fonction des usages juifs, en réservant aussi le problème du caractère pascal de ce repas. Se garder de conclure de son exposé que la dernière Cène aurait pu être un repas de ces sortes de confréries appelées *haburoth*. Cette hypothèse est aujourd'hui de plus en plus abandonnée.

[8] Et du calendrier religieux suivi par la secte de Qumrân, Mlle Annie Jaubert vient de tirer un essai de concilier les données de Jean et des Synoptiques sur la date de la dernière Cène et donc sur son caractère pascal. En se conformant au calendrier antique conservé entre autres par les moines de Qumrân, Jésus aurait mangé la Pâque le mardi soir. Le sacerdoce officiel, cette année-là la mangeait le vendredi soir. On pourrait donc retenir à la fois, avec les Synoptiques, que la dernière Cène a été un repas pascal, et avec Jean, que Jésus est mort à l'heure où les prêtres de Jérusalem immolaient les agneaux au Temple. Cf. A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.* 1954, 140-173.

de tout usage reçu. Cependant le contexte concret de ces mots, restitué par notre connaissance du milieu juif, n'est pas indifférent et peut nous aider à saisir certains aspects trop oubliés du mystère eucharistique.

1° C'est au cours d'un *repas sacré* que Jésus institue l'Eucharistie. Ce repas s'est déroulé comme une liturgie, où il officiait. L'idéal de la messe ne saurait être de s'accomplir dans le cadre d'un repas tout profane, avec le pain et le vin communs que l'on trouve sur la table [9]. Les aliments consacrés par Jésus avaient été préparés spécialement pour faire l'objet de rites destinés à sanctifier la communauté de table. C'est le lieu de se demander avec E. Walter : « Savons-nous encore ce qu'est un repas ? », et de souhaiter avec Schreibmayr que l'on retrouve le sens religieux du repas, qui devrait être l'acte primordial de la liturgie familiale. La perte du sens du sacré sur ce point précis nous rend insensibles à certaines valeurs de la messe. Et pour être initiés à son mystère, il manque aux enfants l'expérience d'un repas conçu comme un acte religieux.

2° Les aliments que Jésus réfère à sa mort sacrificielle, font l'objet de rites où *la prière de louange et d'action de grâce* tient un rôle de premier plan. Les paroles consécratoires ne doivent pas nous faire oublier la *bénédiction* ou action de grâce prononcée sur les éléments. Le récit la mentionne d'un seul mot, mais elle a dû se développer durant quelques instants. Et à la messe, tout le contexte de louange, d'adoration, d'action de grâce, splendidement interprétées par la liturgie, est l'accompagnement institutionnel des paroles de la consécration.

3° Le pain et le vin ne sont pas seulement choisis par Jésus parce qu'ils constituent des aliments de base, mais parce qu'ils servent, dans le repas juif, à un véritable *acte religieux dans lequel sont unis tous les convives*. En répétant la *bénédiction* du maître de maison et en mangeant du même pain, en buvant du même vin, ils réalisent et scellent leur communauté par un même acte religieux. En les promouvant à une valeur nouvelle, Jésus conserve et accomplit la signification profonde de ces rites juifs : la communauté des convives invités à la table du Messie et associés à la louange qu'il adresse à son Père, se réalise et se consomme par la participation à sa mort comme victime immolée pour les multitudes.

J. Delorme.

AUTOUR DU BEHEMOTH

de Job, xl, 15-24

Béhémoth et Léviathan sont les deux bêtes monstrueuses décrites à Job par Yahwé, pour lui faire prendre conscience de sa faiblesse et de son impuissance en face des forces de la nature. Cette partie du second discours qui clôt le poème est d'une cinglante ironie, comme déjà le premier discours où Dieu vient d'énumérer sur le mode sarcastique les diverses merveilles sorties de ses mains. Le persiflage y atteint la plus sanglante causticité : « C'est moi qui vais t'interroger et toi qui vas m'instruire ! » dit le Créateur à Job. Et d'abord que représente Job, sinon le néant ? « Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? » Le néant et l'ignorance : « Qui en a fixé les dimensions ? qui l'a mesurée au cordeau ? qui en a posé les fondations ? qui a enfoncé la pierre angulaire de ses bases ? le sais-tu ? » Et cela, suivi d'une merveilleuse évocation d'un spectacle soustrait aux regards des hommes,

« Quand les étoiles du matin chantaient en chœur
et que tous les fils de Dieu poussaient des cris d'allégresse. »

Vient ensuite une liste imposante de merveilles dont chacune ne peut être pour Job qu'une preuve de sa faiblesse et de son ignorance : le retour régulier de l'aurore, les profondeurs de l'abîme, l'origine de la lumière, les sources de la pluie, de la neige, de la grêle, les positions des astres dans leurs relations réciproques, la sagesse des météores, et puis aussi les instincts et les comportements des animaux sauvages : la lionne, la biche, l'onagre, le rhinocéros, l'autruche, le cheval et l'aigle.

Convaincu de sa petitesse, de la pauvreté de sa science, de sa présomption et de son impertinence, Job reconnaît sa légèreté et « met sa main sur sa bouche », il ne répondra plus désormais.

C'est alors que Yahwé va lui soumettre le cas décisif de ses deux créatures colossales, et, pour un Palestinien, même voyageur, vraiment monstrueuses : le Béhémoth et le Léviathan.

Depuis Samuel Bochart et son *Hierozoicon* [1], on admet que *Béhémoth* représente l'hippopotame, et *Léviathan* le crocodile, car « il n'y a rien à ajouter aux magistrales dissertations » (P. Paul Dhorme, *Le Livre de Job*, p. 562) de ce savant naturaliste, philologue et géographe, qui jouissait d'une immense réputation près des savants ses contemporains à quelque religion qu'ils appartinssent.

Le portrait de Béhémoth (Job, xl, 15-24) est puissamment buriné dans l'airain :

15. Voici devant toi Béhémoth que j'ai créé :
comme le bœuf, il se nourrit de verdure.
16. Vois ! sa force est dans ses reins
et sa vigueur dans les muscles de son ventre !
17. Il dresse sa queue droite comme un cèdre,
les nerfs de ses cuisses sont un bloc,
18. ses os sont des tubes d'airain,
ses membres sont des barres de fer !
19. Il est le chef-d'œuvre de Dieu
qui lui a fait don de son glaive,
20. car les montagnes lui paient tribut
ainsi que la faune qui s'y joue.
21. Sous les *tzeh'ehlim* il est couché,
Dans sa retraite de roseaux et de marécages ;
22. les *tzeh'ehlim* le couvrent de leur ombre
les peupliers du torrent l'environnent.
23. Que le fleuve s'enfle, il n'en est pas troublé,
le Jourdain jaillirait-il jusqu'à sa gueule qu'il n'en serait pas ému ;
24. Qui pourrait [s.-entendu : comme à ceux du crocodile] s'attaquer à ses yeux
ou lui percer le mufle avec une épine ?

* *

[9] Voir sur ce point les réflexions de L. Bouyer, *loc. cit.*

[1] Samuel Bochart (1599-1667), fils de pasteur protestant et pasteur lui-même, après une *Geographia sacra* en deux parties, Caen, 1646 et 1651, a publié son *Hierozoicon, sive de animalibus S. Scripturæ*, 2 vol. in-fol. avec fig. Londres, 1663 ; Francfort, 1675 ; Leipzig, 1793-1796 (3 vol.).

C'est le problème des *tzeh'ehlim* qui retiendra surtout notre attention. Mais avant de l'aborder, il n'est pas inutile de faire quelques remarques sur les derniers de ces versets, où notre traduction diffère légèrement de celles des auteurs.

D'abord au ỳ. 22, il ne s'agit pas de saules, mais de peupliers, le fameux peuplier de l'Euphrate (*Populus Euphratica* Oliv.), dont les feuilles ressemblent, en effet, à celles du saule et aux branches duquel les Israélites exilés (Ps. 137, Vulg. 136, ỳ 1-2) suspendaient leur harpe en évoquant avec des larmes le souvenir de Sion [2]. Ce peuplier avait déjà été signalé par Pline sous le nom de *populus Libyca* (*Hist. nat.*, XVI, XXXV, 85-86) et, avant lui par Aristote et par Théophraste (*Hist. des Plantes*, III, XIV, 2) sous le nom de *kerkis*, incompris des traducteurs et des lexicographes [3].

Ensuite il est important de noter que les ỳỳ. 23-24 *b* sont absents du texte grec des LXX et proviennent de la version de Théodotion, prosélyte juif d'Ephèse (IIe s.), qui connaissait mal l'hébreu et fit plus d'une addition aux LXX. Ainsi peut-on expliquer l'intrusion du Jourdain dans ce passage, alors que jamais il n'y eut d'hippopotames dans le fleuve palestinien et par suite, que ses crues n'ont jamais menacé le mufle de l'animal, si peu que ce soit.

Enfin pour comprendre correctement le ỳ. 24, il est indispensable de sous-entendre, comme je l'ai fait, la comparaison avec le crocodile, car ce n'est pas de l'hippopotame comme le dit Dhorme (p. 570) par inadvertance, que parle Hérodote (II, 70), quand il explique, avec le plus grand sérieux, la capture de la bête par les yeux. L'opération mérite d'être au moins résumée. La meilleure façon de prendre les crocodiles [4], assure Hérodote, est de disposer autour d'un hameçon lancé en pleine eau le dos d'un porc, de faire crier de la rive un autre porcelet pour attirer le saurien vers l'appât, puis de le hisser sur le rivage en tirant sur la corde ; cela fait, le chasseur n'a plus (? ?) qu'à enduire d'argile délayée les yeux de la bête ; « après quoi il s'en rend maître aisément », on peut le croire !

Revenons maintenant à l'hippopotame et aux *tzéh'ehlim* sous lesquels il se met à l'ombre. Ce mot figure dans les versets 21 et 22, deux fois donc, et nulle part ailleurs dans toute la Bible. Nulle part non plus dans les autres textes hébreux ou araméens, au témoignage d'I. Lœw, qui a dépouillé toute cette immense littérature :

« On ne peut reconnaître ce mot comme hébreu-araméen. Ce n'est point un hasard qu'il ait été conservé dans les profondeurs arabisées du vocabulaire imaginatif du livre de *Job*, car ce livre est riche de mots rares. Le vocable syrien qu'on en rapproche, dans la traduction des *Géoponiques*, n'a été transmis que par les Glossographes, qui ne le comprenaient plus » [5].

Comme toujours, en pareil cas, on a cherché à deviner et on a proposé les sens les plus divers. Les lexicographes juifs ont proposé ceux de ronce, de paliure, ce lyciet, de lotus, et Gésénius a enregistré cette dernière hypothèse en la rattachant au *Zizyphus Lotus* L., arbuste de la famille des Rhamnacées, apparenté au jujubier, sans prendre garde que le *Z. Lotus* ne figure pas dans la flore égyptienne.

Devant le même mot énigmatique, les LXX ont éprouvé des incertitudes analogues. Il ne se pouvait qu'un animal de la taille de l'hippopotame puisse se glisser à l'ombre d'un buisson, comme est ce *Z. Lotus*, qui ne dépasse guère la hauteur de 2 à 3 m. et n'a que des rameaux grêles et flexueux ; il lui fallait donc pour s'abriter au moins des arbres, et même de grands arbres ; c'est ainsi qu'ils sont arrivés à la traduction « *pantodapa dendra* » : des arbres de tout genre. Les modernes se sont en général ralliés aux vues de Gésénius, Le Hir, Crampon, Dhorme, E. Robin, etc. rendent *tzeh'ehlim* tout simplement par « *lotus* », sans insister sur la nature de cet ombrage, mais visiblement tous entendent bien qu'il s'agit du feuillage d'arbres ou d'arbustes des rives [6].

Or, le *Z. Lotus* ne croît pas en Egypte ; en Palestine, on le rencontre dans plusieurs vallées, mais il y reste de taille très faible. L'Egypte possède l'espèce voisine, *Z. Spina-Christi* Wild., beaucoup plus élevée (7-8 m.), mais loin de rechercher les rives des cours d'eau, elle se trouve, dit Mouillefert, dans « les terrains les plus secs et les plus arides ». Nous voici donc arrivés à une impasse d'où ne peut nous tirer que l'étude des mœurs et habitudes de l'hippopotame lui-même.

Comme l'écrivait Trouessart, cet animal « n'est qu'un sanglier de taille gigantesque et organisé pour vivre dans l'eau douce ». C'est, en effet, un véritable amphibie et son nom scientifique lui-même, *Hippopotamus amphibius*, en témoigne. Sur ses modes d'existence, on n'a encore pas de meilleurs renseignements, ni de plus complets, que ceux du vieux Brehm, qui a pu observer ces bêtes à plusieurs reprises sur le Haut-Nil [7]. Abondant jadis jusque dans le Delta, avec le crocodile, l'ibis sacré, le babouin et le tantale-ibis, qui rappelle assez nos cigognes, l'hippopotame a, comme eux, abandonné ces régions et reculé, devant la prise de possession de l'homme, jusque vers l'intérieur de l'Afrique, là où les seules armes qu'ils aient eu à craindre étaient la lance et la flèche. Il y vit en petits groupes ou même en troupes, car il est essentiellement sociable.

Or, il ne peut se passer de l'eau et ne la quitte que tout à fait exceptionnellement. « Ce n'est, dit Brehm, que dans les lieux complètement déserts

[2] Voir P. Fournier, *Histoire du Populus Euphratica* Oliv., dans *Bull. de la Société Botanique Française*, 1954, t. 101, n° 1-2, p. 6-8.

[3] Quand le P. Dhorme a cru constater la présence des saules, au cours de son voyage de 1923 en Mésopotamie (*Livre de Job*, p. 569, n.), il a, comme beaucoup d'autres, pris ces peupliers pour des saules.

[4] L'auteur de *Job* avait des crocodiles une connaissance directe, car, en outre de ses voyages en Egypte, il avait pu les examiner, sinon peut-être assister à leur chasse, en Palestine même. Le crocodile y existait, en effet, autrefois, et on le signalait encore au début du siècle dernier, en quelques rares exemplaires, en une localité unique aux environs de Césarée, dans le Nahr ez Zerkâ. Aujourd'hui il est à peu près disparu de l'Egypte elle-même.

[5] I. Lœw, *Flora der Juden*, t. III, p. 135.

[6] Ainsi de même l'abbé P. Bourdais, *Flore de la Bible*, Paris, 1879, p. 11.

[7] Alfred-Edmond Brehm (fils du célèbre ornithologiste Christian-Ludwig), 1829-1884, *Illustriertes Tierleben*, 1863-69, 2e éd. 1878-80, 3e 1881-83, etc. ; trad. franç. en 9 vol., 1869-1885, par Z. Gerbe. Les *Mammifères* en 2 vol. in-4 ; l'hippopotame, au t. II, p. 775-785.

que les hippopotames quittent l'eau pendant le jour, pour se livrer à un demi-sommeil, sur la rive, ou dans les basses-eaux » ; il n'est pas question pour eux, comme on voit, de chercher pour y dormir, l'ombre des arbres.

« S'ils vont du fleuve sur la terre ferme, c'est pour se chauffer au soleil sur les bancs de sable. Ils s'étendent à leur aise, avec la même volupté que les sangliers qui se souillent, ou que les buffles qui se baignent... Ils passent le jour dans un état intermédiaire au sommeil et à la veille. Probablement ils dorment aussi dans l'eau, à la manière des buffles. Ils se maintiennent en équilibre à l'aide de mouvements réguliers de leurs pieds, de telle façon que leurs narines, leurs yeux et leurs oreilles émergent... Ils nagent avec une légèreté étonnante à toutes les profondeurs.. Leur épaisse couche de graisse allège tellement leur poids qu'il devient à peu près égal à celui de l'eau déplacée ; il leur est donc facile de se tenir à n'importe quelle profondeur. »

Ici nous touchons à la solution du problème des *tzeh' ehlim.*

« Dans les endroits larges et riches en plantes, l'hippopotame ne quitte le fleuve que très rarement, même la nuit. Il y trouve à toute heure des plantes aquatiques... La plante sacrée des anciennes populations. l'image [pour elles] de la divinité, le *lotos*, le frère majestueux et royal de notre gracieux nénuphar, est la nourriture principale de l'hippopotame. Cette plante, dont les fleurs sont aussi remarquables par leur odeur que par leurs couleurs, est mangée par le plus hideux de tous les mammifères terrestres. »

Les traducteurs de *Job* n'avaient pas tort, comme on voit, de parler de lotus, mais l'erreur serait d'entendre par ce mot un buisson ou un arbre [8].

C'est bien sous les lotus que se couche Béhémoth et à leur ombre qu'il s'étend, tandis que les peupliers l'environnent, mais ces lotus sont des *nélumbos* et des *nénuphars*, sous lesquels, on l'a vu, il peut se maintenir entre deux eaux, en s'y jouant ou en dormant, sans laisser dépasser au-dessus de la surface autre chose que l'extrémité de ses narines et de ses oreilles.

Le Nil égyptien du temps de Job était, en effet, peuplé de beaucoup d'espèces disparues ou cantonnées maintenant dans les régions tropicales. On y cultivait partout le papyrus, aujourd'hui détruit parce qu'il gêne la navigation, et réfugié jusqu'au Nil bleu. On y cultivait également, depuis des temps lointains et impossibles à préciser, le nélumbo, introduit de l'Inde en qualité de plante sacrée, mais en même temps alimentaire : ses graines et ses rhizomes se consommaient couramment et on la multipliait partout en jetant dans le fleuve des boulettes de vase contenant de ses graines. C'est même le nélumbo qui représentait le vrai lotus des Egyptiens, celui qui figure si souvent dans l'ornementation de leurs murs, de leurs colonnes, de leurs tombeaux. Au temps de Strabon, c'est-à-dire au début de notre ère, on en voyait encore de véritables fourrés aux environs d'Alexandrie et les « touristes » de l'époque s'amusaient à se faire transporter en barque à travers leurs massifs de feuilles en parapluie renversé dressées sur de longs pétioles très haut au-dessus de la surface liquide. On conçoit que les hippopotames aient pu rechercher cet ombrage. A mesure que disparaissaient les vieux cultes égyptiens, le grand lotus rose se raréfiait pour finalement disparaître. Mais il restait deux nénuphars, que l'on appelait également des lotus, et tous deux pâture du gros pachyderme, le nénuphar bleu et le nénuphar blanc, dont les feuilles appliquées sur l'eau comme un tapis vert, constituent également un bon ombrage.

Ce sont ces plantes finalement, on peut l'affirmer, qui répondent aux énigmatiques *tzeh'ehlim.*

* *

Quitterons-nous le *Béhémoth* sans indiquer que son nom, contrairement à l'assurance des dictionnaires étymologiques, est l'authentique et unique vocable d'où dérive le mot *mammouth?*

Pour les *Larousse*, « mammouth » vient d'un prétendu ostiak *mamout ;* O. Bloch et Wartburg écrivent : « Emprunté, par l'intermédiaire du russe, de *mamout*, de l'ostiaque (langue finno-ougrienne de la Sibérie occidentale) ; on a dit aussi *mammont*, cf. *mamant* en 1727, d'après une autre forme russe *mamont* » ; A. Dauzat donne exactement les mêmes indications. Pures plaisanteries ! Ce ne sont pas les Ostiaks qui nous ont dotés du vocable *mammouth*, mais nous, en la personne des savants suédois, qui l'avons enseigné aux Ostiaks et aux autres Sibériens occidentaux, cela en le prenant dans la Bible et plusieurs années avant les dates avancées par les deux dictionnaires étymologiques cités.

C'est à la séance du 14 décembre 1724 de la *Société des Sciences de Suède ou d'Upsala*, que le mammouth, le nom et la bête, firent leur première apparition dans la science. Ce jour-là Eric Benzelius le jeune [9], l'un des fondateurs de cette société en même temps que grand humaniste, présenta un étrange dessin, qu'on possède encore, où l'on voyait un énorme animal, sorte de vache colossale, avec des cornes recourbées et menaçantes, une longue queue touffue et de fortes griffes aux pieds ; la note jointe déclarait que cet animal vivait sous terre et mourait instantanément sitôt exposé à l'air. Ce dessin avait été envoyé par un certain baron Kagg, prisonnier des Russes, à la suite de l'expédition de Charles XII dans les provinces baltiques, et récemment libéré ; il désignait l'animal, en bon protestant lecteur habituel de la Bible, sous le nom de « *Béhémoth* », que les Sibériens qu'il avait fréquentés prononçaient « *méhémot* » ou « *mammout* ».

Mais comment admettre qu'une bête à cornes eût aussi des griffes ? Les membres présents à la séance ne pouvaient enregistrer un cas aussi inouï et ils chargèrent Benzelius de faire des recherches et une enquête afin d'obtenir de nouveaux rensei-

[8] Les Anciens donnaient le nom de *lotos* ou *lotus* à des plantes très diverses, les unes terrestres, soit herbacées : trèfle, lotier, mélilot, trigonelles, luzernes ; soit ligneuses : jujubiers (*Zizyphus Lotus* et autres espèces), micocoulier ; les autres aquatiques : grand nénuphar (*Nymphæa Lotus*), qu'accompagnait dans l'Antiquité le nélumbo, et qu'accompagne encore aujourd'hui dans le Nil le nénuphar bleu, aimé de l'hippopotame.

[9] Ericus Benzelius (1675-1743) fils d'Eric Benzelius l'ancien, qui fut professeur, puis archevêque (protestant naturellement), lui-même aussi professeur, puis évêque de Gœteborg, ensuite de Linkœping, finalement archevêque d'Upsala. Il avait découvert dans la Bodléyenne le quatrième livre de Philon, et revisé le texte d'Ulphilas. Sa vie a été écrite par Hans Forsell, *Erik Benzelius den yngre* [le jeune], Stockholm, 1883. Etant ecclésiastique, il ne pouvait être anobli ; son frère, érudit et bibliographe, le fut sous le nom de Benzelstjerna [étoile].

gnements. Il apprit ainsi que le baron Kagg n'avait jamais vu lui-même l'animal, que le dessin était l'œuvre d'un autre membre de l'expédition, un lieutenant suédois curieux d'histoire naturelle, que d'autres officiers suédois avaient rapporté de leur captivité en Sibérie occidentale l'un une molaire, l'autre une mâchoire pétrifiée de cette bête inconnue. Finalement Benzelius obtint d'un conseiller russe du nom de Tatischew,

« une longue lettre, datée du 12 mai 1725, fournissant les renseignements très explicites sur le mammouth, qui furent consignés la même année dans les *Acta litteraria Suecæ* et qui, pendant longtemps, constituèrent l'apport principal à la connaissance des savants européens des restes remarquables de cette espèce disparue »[10].

C'est pour avoir ignoré ces détails que les étymologistes ont cru pouvoir attribuer aux Ostiaks la paternité du mot *mammouth*, lequel est en réalité d'origine sémitique. On regarde son prototype *Béhémoth* comme un pluriel, pluriel de majesté si l'on peut dire, du mot hébreu signifiant « bête brute ».

P. F.

* *

N.-B. — **LES CYMBALES.**

Les cymbales sont dites *tseltselim* (duel *metsiltaïm*), (Ps. 150, ℣. 5). Or, leur forme rappelle si bien celle des feuilles de nélumbo que le rapprochement s'impose entre ces noms. Formées de deux plaques de cuivre ou de bronze, quelquefois plus ou moins coniques, le plus souvent avec une concavité centrale fixée à la lanière de cuir de suspension, les cymbales s'employaient beaucoup par les musiciens anciens, pour marquer le rythme. On a trouvé des cymbales assyriennes coniques dans les ruines de Ninive ; on en a trouvé toute une collection et de toutes dimensions à Pompéi, mais planes avec concavité centrale. Elles tenaient une grande place dans la musique des Hébreux (II Sam., vi, 5 ; I Chron., xxv, 1) ; celles trouvées à Tell Abu Hawan (Bronze III) avaient la forme des cymbales romaines. Cf. A.-G. Barrois, *Archeol. bibl.* ii, 203.

Il n'est pas question de cymbales avant l'époque de David, qui chargea les chefs des Lévites d'établir parmi eux « des chantres avec des instruments de musique, des cithares, des harpes et des cymbales » à l'occasion du transfert de l'arche à Jérusalem (II Sam., vi, 5 ; I Chron., xv, 16). Il va de soi qu'après l'achèvement du Temple par Salomon et à la solennité de la dédicace, lorsque l'arche fut transportée de la cité de David à la « Maison de Yahwé », les mêmes instruments de musique, aux mains des lévites, retentirent avec les cent-vingt trompettes des prêtres, pour célébrer Yahwé *quoniam bonus, quoniam in æternum gloria ejus* (II Chron., v, 12-13 ; cf. I Reg., ch. viii).

De ces cymbales, il y eut vite divers modèles, adaptés à des rôles différents. De là cette distinction au Ps. cl, 5 : *Laudate eum in cymbalis benesonantibus, laudate eum in cymbalis jubilationis*, les cymbales aux sonorités puissantes et les cymbales d'allégresse, les premières amples et plus épaisses, les secondes de diamètre réduit jusqu'à un ou deux décimètres et de son plus argentin. Ces emplois dans le culte avaient fait attribuer aux cymbales, dans les religions orientales, une valeur religieuse et affine à l'idolâtrie ; c'est peut-être la raison qui a retardé leur emploi jusqu'aux temps davidiques, et, admises au culte du vrai Dieu, elles furent naturellement dénuées des symbolismes païens que leur attribue, par exemple, Servius (Georgic., iv, 64) en les comparant aux deux hémisphères du ciel *quibus cingitur terra, quæ est mater deorum.* Jusque dans ses instruments de musique, le culte israélite garde sa supériorité sur les mystiques païennes.

P. F.

[10] Hans Forsell, *Erik Benzelius den yngre*, cité dans Knut Hagberg, *Carl Linné « le roi des fleurs »*, trad. du suédois par T. Hammar et M. Metzger, Paris, « Je sers », 1914, p. 35.

LITURGIE

Q. — Le 30 octobre est le jour de la fête du Christ-Roi. Ce même jour est aussi la fête de nos saints Patrons, donc fête de Ire cl. avec octave. Nous célébrons chaque année la fête patronale le 30 oct. avec procession des saintes reliques. L'*Ami du Clergé* voudrait-il me dire comment je dois établir mon calendrier vu l'occurrence des deux fêtes ?

R. — Le Christ-Roi, double de Ire classe primaire dans l'Eglise universelle, l'emporte sur toutes les fêtes particulières (cf. *Addit. in rub. brev.* tit. ii, n° 1). Celle de vos saints patrons sera donc renvoyée au lendemain, 31 octobre, sous le rit double de Ire classe avec octave commune, *sans* mémoire de la vigile de la Toussaint. Cette année, elle sera privée de ses deux vêpres, mais commémorée aux deuxièmes vêpres du Christ-Roi et aux premières de la Toussaint. Toutefois, si le 31 octobre était occupé dans votre ordo par une fête double de Ire ou de IIe classe, celle de vos saints patrons serait renvoyée au premier jour libre après le 2 novembre.

Le jour octave n'est pas transféré, et sera commémoré le dimanche 6 novembre, *servatis rubricis* (c'est-à-dire aux vêpres du samedi, à Laudes, à la messe et aux vêpres du dimanche, à moins que ce jour-là ne se célèbre une fête double de Ire classe, auquel cas le jour octave n'aurait qu'une mémoire *à Laudes* et aux messes *basses*).

Les 3, 4 et 5 novembre, mémoire de l'octave des SS. patrons *après* celle de la Toussaint.

La fête patronale tombant un jour de fête plus noble (le Christ-Roi), sa solennité n'est pas renvoyée et est complètement omise. Vous ne pourrez même pas ajouter l'oraison de vos saints patrons à celle de la messe du jour. Par contre, rien ne s'oppose à la procession des saintes reliques, cérémonie extra-liturgique, *in casu.*

Q. — Comment célébrer la solennité des SS. Apôtres Pierre et Paul en 1956 ?

R. — La fête du Précieux Sang, double de première classe, mais *secondaire*, n'empêche pas, en France, la solennité des SS. Pierre et Paul, obligatoire d'après l'indult Caprara. Le 1er juillet 1956, il faudra donc faire cette solennité (avec la messe du 29 juin, *Nunc scio vere*, l'octave des SS. Apô-

tres étant supprimée et, par voie de conséquence, la messe *Mihi autem* du 3 juillet), en tenant compte toutefois des règles de préséance formulées dans le titre III, n° 2, des dernières rubriques :

— on fera *d'abord* mémoire du 6ᵉ dimanche après la Pentecôte,

— *puis* du Précieux Sang (parce que double de Iʳᵉ classe).

La commémoraison d'un dimanche devra en effet *toujours* précéder celle d'une fête double de Iʳᵉ classe (alors que jusqu'à présent c'est l'inverse qui se produisait).

Ajoutons (pour les années à venir !) que lorsque la solennité des SS. Pierre et Paul tombera le 2 juillet, on *ne fera pas* mémoire de la Visitation, car seules désormais les fêtes doubles de Iʳᵉ classe auront droit à être commémorées à la messe de la solennité d'une fête elle-même double de Iʳᵉ classe.

Q. — La fête de Marie-Reine étant fixée au 31 mai — (reportée au 1ᵉʳ juin en 1956) — que faire de la fête de Ste Angèle Mérici ? de Ste Pétronille ? de Ste Jeanne d'Arc (aux Iʳᵉˢ Vêpres) ? — *Quid* de fêtes transférées ?

R. — 1° Sainte Angèle Mérici est fixée désormais au 1ᵉʳ juin ; mention expresse de cette translation est faite dans le décret approuvant l'office et la messe de Marie-Reine.

2° Il n'y aura désormais plus de « neuvième leçon », historique (contractée ou non) ou homilétique (décret du 2 juin 1955, ad 5 ; cf. *Ami* du 11 août dernier, p. 505 ; commentaire p. 511, 2ᵉ colonne). C'est donc à bon droit que l'ordo des *Ephemerides*, ne mentionne pas de 9ᵉ leçon de Ste Angèle le jour de la fête, transférée, de Marie-Reine.

3° Sainte Pétronille reste au 31 mai ; elle sera commémorée à Laudes et aux messes privées (c'est-à-dire basses non conventuelles) seulement.

4° Trois autres précisions :

— *a*) SS. Philippe et Jacques seront célébrés le 11 mai, laissant la place à S. Joseph, artisan.

— *b*) En France, Ste Jeanne d'Arc sera en concurrence avec Marie-Reine. Quelles vêpres dire le 30 mai ? A moins d'indication positive donnée ultérieurement, la fête de Marie-Reine est à considérer comme *secondaire* (cf. rub. du bréviaire, après *Duæ tabellæ...* : Alia festa secundaria : Festa... B. Mariæ V. sub aliquo peculiari titulo). Ste Jeanne d'Arc, primaire, aura donc ses deuxièmes vêpres entières, avec mémoire du suivant (Marie-Reine). Ceci ne vaut pas pour 1956.

— *c*) La solennité de S. Joseph, mercredi de la troisième semaine après Pâques, étant supprimée, il n'est plus possible de dire la messe de cette fête le troisième dimanche après Pâques.

Q. — Je suis aumônier d'une communauté religieuse où l'office se dit sous forme d' « Heures » en français ; la messe se célèbre entre Laudes et Prime. La Supérieure générale voudrait que je supprime les prières de Léon XIII ; au besoin, elle fait chanter pendant ce temps-là. Que faut-il faire ?

R. — C'est à l'aumônier, *rector ecclesiæ*, que revient *exclusivement* (et l'*Ami* l'a rappelé plusieurs fois dernièrement) le droit et le devoir de faire exécuter les prescriptions liturgiques concernant le culte. Ceci dépasse absolument la compétence de toute supérieure, y compris la Supérieure générale, qui a grâce d'état pour gouverner sa communauté, mais non pour régler les cérémonies liturgiques. A la chapelle, l'aumônier est CHEZ LUI, et ne doit obéissance qu'à *son évêque* : tout le monde, religieuses, fidèles, et même religieux ou prêtres de passage sont sous ses ordres.

1° Vous avez le droit — et le devoir — de réciter les prières de Léon XIII après la messe de communauté, qui n'a pas et ne peut avoir le caractère d'une messe conventuelle (cette dernière se dit, conformément aux rubriques après telle ou telle Heures de l'office divin, Prime, Tierce, Sexte ou None, selon le cas, mais jamais après Laudes, dans les communautés *tenues* à la récitation du grand office, c'est-à-dire du bréviaire en latin).

2° La Supérieure n'a pas à vous interrompre quand vous exercez vos fonctions à la chapelle : outre la question de politesse, il y a de sa part manifestement abus de pouvoir. Quelle serait son attitude si vous alliez troubler un exercice de la Communauté ?

3° C'est à l'aumônier, *rector ecclesiæ*, qu'il appartient de régler toutes les questions concernant le culte : il peut et il doit exiger que les chants, si chants il y a, ne commencent que lorsqu'il le juge opportun, *in casu* une fois les prières après la messe terminées.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

R. P. CHENU, O. P. — **Pour une théologie du travail.** — In-12 de 126 p., 330 f. — Paris, Ed. du Seuil, 1955.

Dans ce volume, le P. Chenu reproduit : 1° un article publié dans *Esprit* en 1952 ; c'est lui qui donne son titre au volume actuel (p. 9-41) ; 2° une étude intitulée « L'homo œconomicus et le chrétien », parue en 1945 dans *Economie et humanisme* (p. 43-67) ; 3° une leçon donnée à la Semaine sociale de Paris en 1947 sur « Le devenir social » (p. 71-114) ; 4° un « Texte de S. Maxime († 688) sur le rapport de l'homme et de la nature » (p. 115-123).

Son point de vue est celui-ci : jusqu'ici les théologiens ont considéré le travail humain principalement et presque exclusivement comme source d'obligations morales pour chaque personne humaine ; il conviendrait, pense le P. Ch., d'attacher plus d'importance aux réalisations *matérielles* par lesquelles l'homme, prolongeant les intentions divines du Créateur, organise par son travail, la matière du Cosmos et lui donne une place et un rôle dans la mise en œuvre du plan rédempteur ; car celui-ci concerne directement l'humanité et accessoirement les autres êtres, créés et mis par Dieu au service de l'homme. Des conclusions nombreuses, diverses, originales, parfois discutables, découlent de cette idée centrale. L'*Ami* aura sans doute l'occasion d'en reparler. Notons seulement que l'auteur s'efforce d'annexer, en les épurant, quelques-unes des vues qu'a mises en relief le marxisme contemporain.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 25 octobris 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET